

◆政學私言

◆從中國歷史來看中國民族性及中國文化

錢賓四先生全集

錢穆 著

40

錢賓四先生全集

◆ 政學私言

◆ 從中國歷史來看中國
民族性及中國文化

聯經



A89015

政學私言 目次

自序·····	三
---------	---

上卷

一 中國傳統政治與五權憲法·····	一
二 選舉與考試·····	一九
三 論元首制度·····	三七
四 地方自治·····	五一
五 論首都·····	六七
六 道統與治統·····	八一

七	人治與法治·····	九七
---	------------	----

*八	變更省區制度私議·····	一一五
----	---------------	-----

下卷

一	中國傳統政治與儒家思想·····	一二三
---	------------------	-----

二	中國社會之剖視及其展望·····	一四七
---	------------------	-----

三	農業國防芻議·····	一六九
---	-------------	-----

四	戰後新首都問題·····	一八三
---	--------------	-----

五	中國傳統教育精神與教育制度·····	二〇三
---	--------------------	-----

六	中國人之法律觀念·····	二二五
---	---------------	-----

七	法治新詮·····	二五一
---	-----------	-----

八	政治家與政治風度·····	二五九
---	---------------	-----

*九	中國之前途·····	二七一
----	------------	-----

*十	建國信望·····	二七九
----	-----------	-----

自序

客歲，胃痛時劇，經春歷冬，每發愈厲。醫囑入院檢驗，謝事靜攝。值寇氛囂張，獨山淪陷。後方惶擾，訛言日興。牀褥無聊，惟對報紙；或有朋徒相訪，言思所涉，鬱結百端。開歲小痊，頗能興起，時尚僅飲湯液，一日七餐，每歷兩時，即復進食。一餐之前後，例作小憩。其間偶得數十分鐘閒，握筆排悶，隔越旬日，亦成篇幅。春盡花落，病乃向已。檢點成稿，凡獲七章。其所論刊，皆涉時政，此爲平生所疎，又不隸黨籍，閤於實事。洛陽少年，見譏絳灌，老不知休，更可慙恥。抑時論所尚，必有典據，或尊英美，或師馬列，螺贏之祝，惟曰肖我。其有回就國情，則以黨義爲限斷，區區所論，三俱無當，謚曰「私言」，亦識其實。風林之下，難覓靜枝，急湍所瀉，無遇止水，率本所學，吐其胸臆，邦有君子，當不憫笑。蒙東方雜誌社代爲刊載，又承王君雲五允作單本印行，用廣流傳，私衷感激，未可名狀。別有爲思想與時代撰文數

然民主政治僅一大題目，而非一死格式。英美同屬民主，蘇維埃亦同稱民主，而英美之間復有不同，可見民主政治儘可有種種異相。中國所要者，乃爲一種自適國情之民主政治，重在精神，不重在格式。苟非中國人能擺脫模倣鈔襲，有勇氣，有聰明，能自創自造，自適國情，則或主步趨英、美，或主追隨蘇聯，國內之政爭，將以國外之政情爲分野，並將隨國外之勢力爲消長，國家政治基礎將永遠在外不在內，在人不在我，以此立國，何有寧日。

二

所謂民主政治之精神，莫要於能確切表達國民之公意。今試以此繩切當前之政論。有所謂團結與聯合政權者，其意所指，則在各黨各派間。若在英、美，多數民眾無不隸屬於政黨，故多數黨執政，即爲代表國民多數之意見；諸黨聯合，即爲代表民眾全體之合作。中國則不然。黨人之比數僅占國民全數一小部分，一黨專政，固不得謂是多數之民意，即使全國各黨各派聯合團結，論其數量，依然占國民全數甚小之比率。政黨代表不了民意，此乃中國目前政情一特有之癥結。必由此著眼，仍始爲對中國政治對症下藥之途徑。

中國人對政黨興味異常淡漠，此乃一不可掩飾之事實，此非中國人對政治無興趣，惟其對政

拔，皆當依銓敍制度任用。雖事實有不盡然，然大體亦不能甚違此原則。

惟其如此，故人民之有志從政者，乃不需自結黨派以事鬥爭，而每以公忠不黨爲尙。此自中國傳統政制結構重心與西方不同。我所謂中國傳統政治爲一種有意趨嚮於超派超黨無派無黨之民主政治者，考試制度實爲其主要一機能。

其次請言監察制。中國傳統政府，既由選拔社會賢能而組成，故可不需於政府外別有一民眾之監察機關，此已言之矣。然其在政府內部，則仍自有監察機關之存在，所謂御史制度是也。中國傳統政制，尚有與御史制度相足互成之一制度，則爲諫議與審駁，此亦猶如銓敍之與考試，必兩機能相配合，而後其用意功能乃益顯。諫議封駁，在漢已有之。下迄唐、宋，發展益著。在唐爲門下省，在宋爲諫垣，在明爲尙書六部分科給事中，皆此一機能之遞演。所謂臺諫分行，政令之推行有缺失，則臺官彈劾之；其政令自身有不當，則諫官駁正之。故依中國傳統政制之慣例，王帝詔勅，必由宰相副署，始得行下。而宰相政令，得由門下省或諫垣駁議糾正。諫官認爲不可，可以抑而不下，或封還改定之。此「監察」與「諫諍」之兩職，蓋即在政府內部，而對其政權施以一種適當之節制與裁抑者。

中國傳統政制，因有此等制度之存在，故雖不能如西方之有國會與政府爲對立，而政府權力

知，我何必好人所惡，以召笑而招罵。且中國傳統政制，自有其病害，昭彰史冊，我豈能一手掩盡。顧當知古今中外，絕無一種十全十美有利無病之政制，惟其如此，故任何一種政制，皆有賴於當時人之努力改進。亦惟其如此，故任何一國家，苟非萬不獲已，亦絕無將其已往傳統政制，一筆抹撥，一刀斬割，而專向外邦他國模擬鈔襲，而謂可使其新政制得以達於深根寧極長治久安之理。爲此想者，蓋非愚即情。中國傳統政制，雖爲今日國人所詬訾，然要爲中國之傳統政制，有其在全部文化中之地位，無形中仍足以支配當前之中國。誠使中國傳統政制，尚有一些長處，尚有一些精義，豈得不爲之洗發。儼能於舊機構中發現新生命，再澆沃以當前世界之新潮流，注射以當前世界之新精神，使之煥然一新，豈非當前中國政治一出路。中山先生之五權憲法，其用意正在此。

今試再指陳中國傳統政治之病害，最大者在上到底多了一個迹近專制的王室，在下到底少了一個代表民意的國會。此亦由中國歷史環境所造成。中國乃一廣土眾民之大國，欲求政治之統一與安定，不能不有一舉國共戴之元首。而此元首之推戴，若由民眾選舉又多不便，於是乃有世襲之王室。此均爲中國歷史環境所限，無足深怪。抑且正爲其缺乏一國會，故能逼出考試與銓敘制度。正爲其有一世襲之王室，故能逼出監察與審駁制度。此中消長，正亦得失參半。中國傳統政

制，雖不能謂其確已達到無派無黨之民主，要不可謂非向此標的而趨赴。故其政府官吏，均來自民間。今日布衣，明日卿相。而王室則一線相承，因政體之安定，往往可以承襲至數百年之久。然亦由是而易於釀成王室之驕奢，並使朝臣無法矯正，漸積日久，腐化影響漸播漸大，終至激起全國之大亂。此爲中國史上屢見不一見之事實。至於元、清兩代，其王室背後皆有特殊的部族勢力爲之擁護，遂使此兩朝政制，更趨於專制黑暗。然此兩朝，究不得爲中國傳統政制之代表。今英倫政制，見推爲舉世憲政之先進，然其王室尙巋然存在，說者謂其對於聯合王國之維繫，猶爲有莫大之功用。以彼例我，中國傳統政制中有一王室，固不當受今日國人過甚之詬訾，惟要之則爲中國傳統政制下一害多於利之病根。辛亥革命，將二千年遞嬗之王室，一旦掃除，洵爲快事。

中國傳統政制，少一國會，此亦一莫大缺陷。雖有考試銓敘制度，爲直接民權之礎石，有監察審駁制度，爲行政權力之調節。然政府與民眾，終不能不因其地位之懸殊而異其觀點，若非有一專司代表民意之國會，則上下之間，終必時時有脫筭落鈎之慮。今中山先生之五權憲法，既於西方民主政治三權鼎立之理論上，提煉出中國舊政制中考試、監察兩權而改成五權，又於其上面抹去一王室，於其下面增添一國會，此誠斟酌盡善，不可謂非外順世界潮流，內適傳統國情之一種創制。

毫釐之當辨。當知召開國會，雖爲憲政開始題中應有之一義，而非題中僅有之一義。其尤要者，在中山先生之意，必爲切實完成五權憲法，並切實推行之，使能以賢能代表運用直接民權，以達於理想的全民政治，即我所謂超黨超派無黨無派之民主政治。惟有如此，始爲適合傳統國情，順應世界潮流，否則民國初年黨爭惡果，國人縱健忘，當能記憶。國步艱險，尙未見其所屆，政事爲國命所繫，吾人當本理論求實驗，不能漫談試驗即奉爲至高之理論。中國民眾四億五千萬，若以五十萬人得代表一人，國會議員當得九百人。此已不可謂不龐大。而今日之國民大會其龐大尤過之。以國人今日情況言，其對於政黨興味之不忠懇，其組織能力之不熟練，此皆不容諱飾。以最近鄉間舉一保甲長而引起之選舉舞弊，一切之一切，豈可謂較之民初，遽已遠勝。然則將此三十餘年來辛勤所得之政治基礎，而拱手交之國會，此龐大之匆遽集團，謂能勝此重大之付託耶？貪還政於民之美名，冒輕率嘗試之實驗，忠於謀國者當不如是。

六

惟其間尙有一易滋誤會之事實所當指述者，中山先生謂訓政結束而後憲政開始，而今日之國民政府則早在訓政期間已先擺出一五院之規模，因此五權皆隸於一黨，此雖中山先生生前已言

八十議員，如定三百人候補，我們便在此三百人中選。若專靠選舉就有點靠不住。」又舉一美國選舉笑話，謂一博士與車夫競選，結果車夫勝利。此乃「只有選舉沒有考試的弊病」。（以上摘述中山先生「五權憲法」講演大意。）

故中山先生五權憲法中之考試權，不僅將用以考試官吏，抑且用以考試議員。議員或官吏必自考試獲得其初步之資格。若選舉省議員八十人，則先經考試，以三百人爲候補，再就此三百人中選舉之。推闡中山先生之意，凡政府所除各部官吏，亦必先經考試獲得其進仕之資格。如國會中某黨占多數，推舉其本黨人組織政府，亦必推舉其黨中之已經考試而獲得進仕之資格者，始爲合法。若連銓敘制度言，則必推舉不違背銓敘資格者始合。猶之各黨競選，各級議員亦必各就其黨人中之已經考試而獲得候補當選之資格者選舉之，此始爲考試權之獨立，此始爲考試權在五權憲法中應有之職任。

二

中山先生此種「考試」「選舉」相輔爲用之意見，求諸英、美並世諸邦，誠爲無此先例，故中山先生謂五權憲法爲其個人所獨創。然若求之中國傳統政制，則乃有不謀而合之妙。蓋中國傳

少能推行其政令者，選舉莫克遂行。時陳羣爲尚書，遂創「九品中正制」，此乃一種軍事時期之臨時制度，各就地方推舉名德，擇其現任中央大吏者，使兼爲本州之大中正，其下又各有小中正，各就其本州郡人物才行所宜，分品列狀，上之吏部，以爲政府用人之標準，此謂「九品官人簿」，實即一種人才調查表。故魏、晉以下之九品中正制度，其用意實仍沿兩漢地方察舉制而來。惟因軍事時期，地方察舉有所不便，故創此變通辦法。自有此辦法以後，吏部擇用人才，仍有一公開客觀之標準，而後上自朝廷，下至各軍隊，皆不得隨意援用其親私。故此一制度，在當時仍爲有莫大之效用。而推行以來，流弊仍不免，所謂中正者不中正，而九品官人簿漸漸變爲當時新興門第之護身符。其時門第勢力方盛，因而此制亦難驟易。

直至隋、唐統一，乃始正式有考試制度出現。此即所謂「進士科舉」制。自有此制，全國有意參政之人士，只須自寫履歷，到地方衙門請求應考，而不必再經地方官吏之察舉。故兩漢以下中國政府官吏之登用必經選舉，而隋、唐以下則不經選舉而改經考試，考試制度乃正式與選舉制度爲代興。然在當時政治上之習慣稱呼則仍目爲選舉，不謂之考試。故杜佑通典食貨第一，選舉第二，此謂經濟乃政治第一基層，而選舉乃政治第二基層，此種意見，正與近代意識相距不遠。而杜氏之所謂選舉，正自兩漢地方察舉下至隋、唐進士科舉，一串敘下，此又中國考試制度乃由

種力之衡平。故國會與政府，同爲代表民意，同爲行使民權，何以於政府之外又要一國會，此乃祈求民意之於多方面道達，民權之於多方面運用，而尤要者則在求其內部自身相互間之衡平。故於全部政治機構中有國會，其用意以求全部政治機構內部自身之意見與權力之益臻衡平而協調，非在政府之意見與權力外，別求一國會之意見與權力，以與之相抗爭而敵對。

今若以此新觀點與新理論而創生新國會，則必與英、美諸邦國會成格，有所不同。若深究中國傳統文化與民族哲學之精義，則實當要求此種新國會之產生。中山先生「五權憲法」中已有監察一權，分去國會一部分之職權；又有選舉一權，限制議員候選人之資格。此在英、美觀點論之，或可有減削國會權力不夠代表民意之感想，然若從政民一體之新觀點立論，則一切當從全部政治機構中意見與權力之衡平著眼，即無所謂職權低落與不夠民主之嫌。考慮國會選舉法者，西方之所爭有所不必爭，西方之所忌有所不必忌，而推求其若何網羅賢才，若何道達民意，若是則已。

四

今再申述上義，政府與國會，既同爲代表民意，又同爲行使民權，故議員與官吏，亦當同經國家考試，不必專認選舉爲民意之表達，而不許政府之插手。又國會之在全部政治機構中亦以期

求全部政治意見與權力之衡平爲宗旨，不必專憑國會爲與政府相敵對。故國會選舉，亦遂爲國家全部行政機能下之一種作用，與一種方策，並非超出於國家全部行政機能之上而別自有其他使命與地位。若果本此兩義，則國會選舉，除卻必經政府考試爲被選舉人資格之一限制外，實尙有可得而略論者。

「區域選舉」最先即爲西方所注重。其用意本亦在求全國各區域之衡平，惟依中國傳統考試制度之用意，則其謀取衡平之方法，頗有可以變通用之之處。如清代考試，各省舉人中額，規定江南一百十四名，內江蘇六十九名，安徽四十五名。浙江、江西各九十四名，此爲配額最多之省分。如廣西四十五名，陝西四十一名，貴州四十名，甘肅三十名，則爲配額最少之省分。甘肅三十名僅得浙江、江西三分之一。然使以當時經濟狀況文化情形論，則實際相距尙不止此。若使甘肅舉人與浙江、江西同等應試，以同一標準錄取，則甘肅當尙不能到達三分之一之比率。此乃政府一種衡平精神，借考試制度而運用表出之，故使全國政府人員中，甘肅人之比數，常能到達一相當之定額。凡中國二千年來之所以永保其完整之統一，使各地民眾常對國家有其永久不渝之心熱忱，又全國各地經濟文化之差別常不致相差過甚者，要之此一制度無形中實有莫大之效用。

民國以來，考試制度廢去，此種衡平精神一旦失掉，以目前情形論，除卻地方官吏不計，若

人，亦得規定有若干比數之提名，此或爲一適當之辦法。

五

或者將疑此種辦法，皆不合英、美先例，不得爲民主正規。則且勿論英、美政制是否足爲民主楷模，當知彼我國情不同，豬魚鴨鷄味雖鮮美，或不適於病者。西方自由都市興起，中產階級發展，始奮起要求參政。先則與王權結合以壓倒封建貴族，嗣則分黨相競，互求下援無產大眾以自張，逐步推盪，遂有今日普通選舉之盛事。政治並非科學，並不能外襲而取，迎頭趕上，故在英、美今日盡量求普選，或不失爲一種美政；在中國今日而盡量求普選，則轉有不勝其弊者。且普選未必即是民意，即在英、美，亦大抵以政黨操縱輿情，以私人資本養育政黨。苟無私人資本之支撐，則政黨將失其營衛；苟無政黨之活動，則民眾將失其聯結。民眾散而無紀，築室道謀，尙無成理，發言盈庭，不成國是，故競選必以政黨爲靈魂，而政黨不能無經濟而存在，苟非由私人資本支持，則必挾政府之公庫以自存。此則成爲西方今日晚起之一黨專政。此皆一種經濟背景之潛勢力有以操縱之。

今論中國，封建貴族遠在戰國先秦，已見沒落。其時奮起代之者，乃非工商資本勢力，而爲

以今日之中國而求效法西方，則非學資本主義之民主，即惟有學一黨專政之民主。然欲追隨資本主義勢已無及，中國經濟落後太遠，更不能望私人資本之抬頭。此非我政府意見所能爲力，世界商場之門爭情勢，決不許中國人有私人資本。然則中國社會無資本，政黨何所藉以自存，何所憑以自下而制上？勢亦惟有藉之政府，憑在上之力而制下，效法最近西方之一黨專政耳。然此又爲國人輿情所不樂，亦爲傳統國情所不宜。然則中國非自適國情，自創一新政制，中國政治之出路終將何在乎？

以上所述，雖距普通選舉、直接選舉、民主精神之高調若甚遠，然距中國之國情則較近，可由此以達於公忠不黨、超派超黨、無派無黨之傳統民主精神，故國會之職權與其選舉方法，儘可著眼於如何選拔賢才與如何平衡政權，於採用考試制度以限制被選舉人之資格以外，仍可多量採用特設機關或特定法人之提名制度與間接選舉，以減輕政黨活動之依賴。卻不必拘拘於必以普選直接選爲惟此足爲真正民意之代表，亦不必認爲惟此足以爲敵抗政府之武器。

（民國三十四年四月東方雜誌四十一卷八期原題名考試與選舉）

責任之明證。惟其如此，故遇天變，或朝廷有大事處理失當，天子常下詔切責丞相三公，丞相三公或至引咎自殺，而天子之爲天子如故也。此非天子之專制與不負責，緣天子既爲一國元首，若政事失當，或遇天變，社會人心驚擾，而天子亦引咎退位，此必動搖政本，多生紛擾。政局不安定，決非國家之福，故不得已而由天子一人超然脫出於實際責任之外，此亦利擇其大，害忍其小之一術。

此種政制之用心，下至唐宋，保持弗失。故御史僅得彈劾宰相以下，絕不能彈劾國君；國君有過失，僅許諫諍，不許彈劾，此乃國君之尊嚴。欲保國君之尊嚴，則不當使負責實際行政之責任。國君既不負責實際責任，故其所下命令，無一不當經宰相之副署。若不得宰相畫諾，天子詔勅即不得行下。故曰「不經鳳閣鸞臺何謂之勅」。若深論之，則詔勅本由中書，僅須天子劃諾耳。唐太宗謂中書詔勅或有差失，則門下當行駁正。可證由當時法理言，詔勅本由宰相，不由君主。故唐代大政令，由宰相熟擬，而天子印畫降出之。宋之政令則由宰相先具劄子，而後面取天子之進止。宋之相權顯不如唐，然要爲天子之政令，必得宰相之同意。宰相既握此草制與副署之權，故一切行政實際責任，亦由宰相代負。此在唐宋固然，即明代廢相，由尚書六部直接天子，則尚書六部即分負行政之實責。其時內閣，雖等於爲國君之秘書機關，然因中國傳統政制沿襲已

深，故明代內閣之實際地位及其責任，亦與唐宋宰相略相仿，相差不甚遠。

細按中國歷代政制，惟滿清君主，始爲徹底之專制，其所以得爾者，蓋爲滿洲王室有其部族武力之擁護。其專制之淫威，雖甚慘毒，而亦尙不至於黑暗之甚，則因中國傳統政制，雖此君權相權平衡調節之妙用已爲破棄，而此外尙多沿襲，故最高政令雖常出之滿洲皇帝一人之專斷，而其下猶得彌縫匡救，使不致流爲大害。

故論中國傳統政制下之王室，其理論與習慣上之地位，亦與近代英國王室，約略相等似。至君權相權若何劃分，則並無明白規定，此亦如近人所謂一種不成文法。歷史上極多明君賢相，相得而益彰者；亦有雄主庸相，闇主能臣，雖不兼美，而猶得調節彌縫，不至於甚壞者。其例甚多。故君權、相權消長之間，亦至無一定，圓滑推行，頗亦有效。

惟中國傳統政制少一國會，宰相雖爲政府領袖，而無所依倚以自重，爲君者不常賢，或雖賢而不知大體，往往好奪宰相之權，而宰相苦於無所恃以自守。且宰相之任免，不聽於政府而聽於天子。其任命也，猶爲有一定之資歷，憑客觀之條例，天子未可全行私意，其罷免則不須一定之罪狀。故宰相與天子意見衝突，苟天子而懷諫怙非，則宰相無不敗。其不敗者，則權臣篡臣。且君統常數百年，相位則最久不過二十年左右。此爲中國傳統政制君權相權未能調節盡利之最大一

權，然既非國會所選出，亦不受國會之罷免，雖不能如英王之超然局外，亦尙與國會抗立不相下，不致受國會中政潮之牽動，如英倫之內閣然。今五五憲草中之總統，既由國民大會選舉，復可由國民大會罷免，其地位正如英之內閣首相，而又確然爲全國之元首，其上更無再尊嚴再崇高者可以維繫全國之人心以資團結與安定，此可商者一。

總統既對國民大會負責，既可由國民大會罷免，則總統而求安於位，惟有事事聽命於國民大會。此雖失總統之尊嚴，猶不失爲自全之一術。今憲草第三章第三十條，國民大會任期六年。三十一條，國民大會每三年由總統召集一次，會期一月，必要時得延長一月。是總統僅有隔三年乃得一次聽取國民大會意見之機會。總統在此三年內，雖須對國民大會負責，而又無法聽取國民大會之意見。不幸而總統之措施，不得國民大會之懽心，國民大會既無由表示，總統亦無由覺察，雙方隔膜，鬱久而發，三年以後，國民大會召集，不幸而齟齬橫生，更不幸而徑趨極端，對總統施用其罷免之大權。此既非總統之過，亦非國民大會之過，實因雙方隔閡疏闊，總統何由對國民大會真實負責，國民大會亦何由實施其監督與指導之權乎？此可商者二。

抑且國民大會會期一月，必要乃得延長一月，六年之內，最多亦只四月之會期而已。國民代表來自全國各地，於國家政事非所熟習，相互間亦少往還，匆匆集會，坐千餘人於一堂之上，何

然而歷史無反顧，中國斷不能再有一國王，然則新中國之元首制度將奈何？其亦模倣美國之總統制，則如何？曰不可。美國以聯邦立國，其重心在各州，故總統與國會可以對抗平立而各不相下。抑且美國得地理之宜，建國於新陸，可以暫時超然於國際鬥爭之局外。又美國雖係新創，其人民則大部來自英法，自有其文化淵源與政治習慣。今我國幸得爲統一國家，若輕效美制，改爲聯邦，自趨分裂，而適當列強角逐之漩渦，殆無倖存之理。抑中國亦自有政俗，自有文化積業，模倣美制，必利不勝害。

然則新中國將來之元首制度將奈何？曰：衡之以國情，揆之以政理，參之以並世列邦之利害得失，莫如尊奉元首，而不使負行政實責，略效英倫王室內閣分立之制。即元首者，乃受全國之尊崇，而不受其質詢與斥責。元首者，乃以代表國家，而非肩負政事。故元首必超然於實際行政之外。惟其爲全國之最高位置，故亦爲全國之最尊嚴者。國家大政令，必由元首出。而元首又不負政治實責，故元首之政令，必經政府其他有關之各院各部長官之副署。元首不得徑自出命，元首不得直接處理政事，此正表示元首之尊嚴。奏假無言，時靡有爭，予懷明德，不大聲以色，此爲元首之政治地位，亦即元首之政治作用。庖人不治庖，尸祝不越樽俎而代之。尸祝固尊於庖人矣。既尊元首，則不當瀆之以實際之事任。元首者，舉國之所仰望，政治重心之所寄託，一躋其

藉口，終走不上民主正道。

欲爲新中國理想的地方自治提出一大規模大綱領，則有一事首宜注意者，即是經濟武力與文化之融凝一體。中國今日大病，在貧在弱。使貧弱不治，斷不足以自立於今日之世界，更何論夫民主？故中國之新政治，首當求富求強。新中國之理想的地方自治，亦必最先以求富求強，自生自保爲目的。中國傳統文化，則偏於大同太平之理想境界，於富強多所忽。然求富求強亦自有弊，資本主義與帝國主義，雖爲近世歐西文化之兩大骨幹，亦已爲現代全世界文化之兩大威脅。循此以往，舉世皆當轉嚮，否則人類將無寧日，文化亦必窒息以死。中國斟酌傳統國情，針對現世潮流，當以近代歐西之富強政策，與本國傳統文化理想相配合，相調和，求其經濟、武力與文化之融凝一體，而納此於地方自治之規制中，使之深植基礎，再由此上映於整個政治之全體，此始不失爲新中國建國之百年大計。

二

中國當春秋戰國時代，雖或已有地方自治之雛形，然亦僅爲封建時代之地方自治。如周官及他書中所述，則大率在封建將破壞時，爲一輩學者所想像之「烏託邦」，非盡史實也。然秦漢以

險，有餘力可作公共投資，興發本地方之公益企業。此三者包括教育、警衛與經濟三端，爲地方自治之三基業。其工廠所在地則編工團，商業小市集則編商團，工商業區域，可改公倉爲公庫。其學校教育亦得視各本地農、工、商生活需要而大同小異以爲適應。

先有地方自治三基業，然後着手組織自治委員會。凡一自治單位之委員人選當如下列：

一、校長及副校長：每一村學校必有校長一人，副者一人，此相當於漢代地方自治中之三老，職教化，爲地方自治之教育代表。

二、團長及副團長：每一農團或工團、商團，必設團長一人，副者一人，此相當於漢代地方自治中之游徼，爲地方自治之警衛代表。

三、倉長及副倉長：每一公倉或公庫，必設倉長或庫長一人，副一人。此相當於漢代地方自治中之嗇夫，爲地方自治之經濟代表。

校長、團長、倉長，皆由地方民意公選，其副由校長團長倉長推薦，得公意承許者任之。最小之自治單位，即以校長、團長、倉長三人組成委員會，副者得列席會議，佐助推行，有參議權，無表決權。地方自治事業，皆由此委員會發動主持。委員人選一年爲期，連選得連任。其有不稱職者，得由村民公會罷免之。其地方區域較大不止一學校者，可另設地方教育委員會，以教

四

今按上述制度之用意，一者在求排除以資本操縱選舉之富人政治，一者在求排除因富人政治之反動而激起之農工無產階級專政，並將區域代表與職業代表融通爲一，又無取於個人主義。即以自治單位爲選舉單位，去私去我，尙公尙羣。此種政制，則以農村自治爲基點。

欲求農村自治，首當提高農民智識，而更要在提高農民之生活經濟。必使農村經濟繁榮，而後可求農村智識之普遍；亦必農村智識普遍，而後農村自治始有希望。欲謀農村繁榮，首在灌輸新工業，改良耕作，擴大製造，而尤要在平均地權，使耕者有其田。然後相南北土地所宜，或提倡集體新村之大農制，或提倡農村合作。而方事之始，其最要者，厥爲農村自治經費之籌集。竊謂國家當以全部田賦或全部田賦之幾成，劃作農村自治之經費。先規定一稅收比額，其小耕農貧戶則豁免之；其中耕農差能自給者薄斂之；其大耕農堪溫飽者，依所得累進比率多收之；其地主不勞而獲者，重徵之；其雇耕苦力則由自治公積借貸匡助之，使得漸達於自力營生之境地。中央定一大體，再由各省府得省議會之同意，各就地方實際情況，依照中央原則，斟酌變通之。縣之於省亦然。法既定，皆由村民自主之。保留其所應得，而呈繳其應納於政府者。昔自兩漢之

字爲原則。其村中暫無教師資格者，得自延聘於隣村或近縣。教師居其村兩年以上，即可取得其籍貫，加入其村自治會，或膺任其村校長之選。其學校教本或由省頒，或由縣定，皆無不可，其課程標準，更不須一律。中央教育部省教育廳只主持大體，實際督導則由縣教育會議負其責。大抵小學教育，每縣皆可伸縮；中等教育，各省皆可伸縮。今國家庶政草創，惟貴視其後者而鞭之，教育尤貴自由，不必如束濕薪。各就本地經濟、人才、民意所樂，各自趨赴，此乃地方自治一大節目。兩漢之三老，爲地方自治之首領，即主教化者。宋、明以下之地方自治，其中心實在書院與鄉約。必有士人與自由思想，地方自治乃有靈魂。若專求經濟自治，則必有無產階級專政之流弊。若教育由國家嚴格統制，則又必有法西斯、納粹集中訓練之流弊。當知西方地方自治單位，亦往往爲一教區，惟由政治與宗教爭權，乃將教育事權收歸政府。中國本無預聞俗事之宗教專制，又傳統政制重考試不重教育，以教育理應由民間自由。故新中國之國民教育制度，必以改歸地方自治爲適宜。

其次再請言社會武力。中國社會之無組織，無武力，亦非自古皆然。漢代全民皆服兵役，郡國每歲九月都試，即大操演也。北周、隋、唐之府兵，宋代之保甲，明代之衛所屯田，其制度細節不能盡同，其寓兵於農，如管子所謂寄軍令於內政，則先揆後揆一也。元、清以部族專政，始

嚴禁社會有武力。然清自嘉、道以還，部族統治失其強力，仍不得不借助於地方自衛，以暫弭叛亂。湘淮軍之興起，遠師明代戚繼光遺制，亦用地方團練精神而微變之耳。可見中國民眾，非不能有組織，非不能有武力，惟政府不加倡導，抑且不知利用，又從而摧壓之，遂至變形發展，成爲江湖之祕密結團，轉爲社會害。

茲值八年大戰，全國各農村創巨痛深，正當因勢利導，使武力蓄於平時，一洗靡廢積弱之風。軍隊雖當爲國家所統率，警察公安，大可轉移於地方自治。漢代游徼，本掌盜賊，一地方之治安，由一地之警察自負之。又當使民間普遍有輕武器，民眾有武力，不僅足以抗外敵，亦且足以助內治，雖有欲脅逼釀亂者，亦將無所施其技。

此種自治基業，其先皆有需於政府之督導，此當由中央定其大綱，而省政府負實際督導之責，分設教育、經濟、警衛三督導團，分別督導，又獎率各村各縣每年開比賽會互相觀摩，如大遊藝會、大博覽會、大運動會等是也。省督導縣，縣督導村，若使全國各縣各村，皆得盡量自治，自省以上之行政，則務取中央集權，務取權能分職，無事乎多爲牽制，多設猜防。當知全國民眾均已富足武強，聰明智慧，中央苟不得民情，國民何難爲之更置，安取乎支離割裂，預設猜防牽制，以自削政權運用之功效乎？

五

嘗竊論之，政治者，自上言之，乃對下之一種教育而非手段；自下言之，乃對上之一種義務而非權利。故言地方自治，此非在上者對下開放政權以謀妥協；亦非在下者對上爭取權利以獲自由。若僅此之爲意，則自治亦終不過爲上下爭衡之一局耳。故言自治，必舉積極具體之目標，約而述之則有三端：

一、造產。

二、興學。

三、整軍。

在上者督導自治，乃爲對下之教育；在下者爭取自治，乃爲對上之義務。而此造產、興學、整軍之三者，當徹上徹下，懸爲政治之三大綱；而此三者，尤必爲公不爲私，專以靖獻於大羣。國家之與鄉里，皆公地也；政府之與自治，皆公事也，絕非個人主義所容蔭藉以活動。此種地方自治之新理想，儼獲實現，則將來之選舉法亦當變更，以一自治單位爲一投票單位，更不許以私人權利爲投票之張本。而每一單位投票之比數，則以其自治單位中入學子弟數，入團壯丁數，及入倉

公積數爲比例。服務公益有成績者，始得預聞公事，此當懸爲民主政治一大理論，以痛洗個人主義的民權論之積病，而私人資本與政黨活動亦將不復存在。如此之新民主，則必以新的地方自治植其基，即以新的農村自治奠其基。

六

今試再略陳相應於上述新理想的地方自治三基業之中央應有的特設機關。上述地方自治，既以造產、興學、整軍爲三大綱，中央亦當分別設立與此相應之最高機關，以求上下一氣，彼此呼應。

一、教育文化方面：中央應設國家文化學院，其最大之任務有三：

(一) 對本國傳統文化提倡作高深之研究，凡歷史、哲學、文學、藝術、宗教、法律、政制、禮俗各部門皆屬之。

(二) 對國內現實狀況，不斷作精詳之調查，各地社會風氣，民生利病，一切有關教育文化範圍者皆屬之。

(三) 對世界各國新舊學術政治，不斷作系統之考察與介紹，派遣遊學及翻譯等事均屬

之。

隸屬於此國家文化學院之下者，應有研究院，有編譯館，其他如國史館、圖書博物館等亦可隸屬。

二、警衛國防方面：中央應設最高國防研究院，凡海、陸、空三方面國防設計，兵工製造，戰鬥學術，訓練方法，及全國警衛事務之通盤籌劃等，皆屬之。

三、經濟建設方面：中央應設中央科學院，凡純粹理論科學以及各科學之有關國家建設方面者，皆分別作專門之研究。又附設中央設計局，網羅各部門專家，爲國家各項經濟物質建設事業作經常通盤之設計。

上述各機關，一面爲全國各地方自治三基業之總神經樞，一面又當與政府及學校雙方取得緊密之連繫。此三院不負責實際行政責任，而對全國政治應有建議與參謀之責。國家大政令應先分別諮詢此三院之同意，俟逐漸演進，全國政事，由此三院會議發號施令，以學術關係代替官僚組織，此始爲理想的民主政治之極致。

安。鄧文一出，時賢對此問題討論甚趨熱烈。有主西安者，有仍主南京者，有主北平或武漢者，其他主張不遑列舉。凡所論著，向背互陳，利弊得失，可以並觀，亦既朗若列眉矣。而區區之意則尙有不盡於曩文者，請再就所未及，約略而陳之。

竊謂國家首都地位之選擇，此乃立國百年大計，必與其整個國策相配合，換言之，即當與國家前進之動向相配合，而不專以目前現勢與靜態爲標準。若論交通條件，則將來之交通建設，正當以新首都爲中心，不當以將來之新首都遷就目前之交通現狀。若論建設憑藉，則新首都正待建設，更不當遷就現成建設而決定新首都之地位。抑且將來之新首都，爲防戰爭空襲，集中轟炸，亦決不宜以舊式都市爲理想。惟其赤地新建，故柏林之規模較之倫敦、巴黎爲尤合於現代化之理想，然已非所論於今日。今日之大都市，當求其鄉村化，又當求其要塞化，渭河兩岸，南抵終南秦嶺，北依九嵕岐山，西起鳳翔寶雞，東達華陰朝邑，此皆吾新首都之理想範圍。此皆不煩破壞而徑可爲理想之建設者。昔咸陽殘破，漢高定都洛邑，一聞婁敬、張良之獻議，即日西遷，遂成西漢二百年輝煌大業。光武以長安燬於赤眉，不再西駕，而東京偏促，即遠不如前漢之恢宏。宋太祖顧忌漕運，因承五季建都汴梁之陋制，而宋祚終以不振。此皆歷史往例可資龜鏡者。

若據經濟情形，則政治首都不必與經濟中心重規疊矩，若政府以權力臨制全國，則在封建戰

伐時代，必擇險要；在商業資本時代，必擇大都會。今以全國民意擁護爲政府之基礎，則既不需擇險而守，亦不必擇肥而安。平、津、寧、滬，首都與商業中心接近，易受金錢勢力之誘引。如南宋都臨安，湖山風物，積靡積衰，終無以作其朝氣而勵之清心。若求以艱苦卓絕建新國，若求超拔於官僚資本貪污惡濁空氣之氛圍，則毋寧以政治首都遠離商業都市，正可一洗積弊，獨樹新模也。

時賢所以於西安建新都抱遲疑瞻顧之心理者，大率不出於數端：曰「交通條件」，曰「建設憑藉」，曰「經濟情況」。竊謂此皆不足慮，所當慮者，乃在此後立國百年大計。此後立國百年大計，有可以一言決者，則必曰「先安內」。安內奈何？必曰先使民遂其生，又貴乎生而得其平。若使民不遂其生，生不得其平，則國不安，國不安則一切無可言。而所謂民得其生，生得其平者，尤貴乎文化教育生活與物質經濟生活兼顧並進，而求得相互間之調劑與平衡，否則徒言經濟，亦只得其半而失其半，非民生之全部。

試言國內之民生，乃不幸而成半身偏枯不遂之症。文化最閉塞，經濟最落後者首爲西北，次之爲西南，稍愈者爲東北，較勝者爲東南。此種現象，蓋遠自唐末藩鎮割據，黃河北岸農業，已開始崩壞，北宋、遼、夏三方鼎峙，西北亦隨而惡化。宋金分裂，下迄蒙古入主，皆雄踞北土，

二、其國內民眾生活顯分兩階級，不能調和一致。

前者如第一次歐戰前之奧匈帝國，後者如第一次歐戰前之帝俄，一則終趨分裂，一則終於革命爆發。其他類此二國者，至今尚多，不遑一一數。

今中國則兼犯此二病，而此二病又萃於西北之一隅。若藏、若回、若蒙、若羌，此皆自有語言文字，自有宗教信仰，自有風俗習尚，清代以部族政權僅圖羈縻，未嘗有深謀遠慮，一視同仁，使此諸族與漢族相融洽爲一家之斬經。今既諸族共和，文化教育之陶冶最其先務，而政事撫輯亦不可忽。若論西北貧瘠，則漢族之較此諸族，尤有甚焉。清室仰東南之賦稅，已足供其需索，彼於西北一隅，固如秦人視越人之肥瘠，不叛不變，則置之度外。漢族因貧得愚，藏、回、蒙古諸族因野得貧，要之文化教育之與經濟物質環境，處處與東南、東北相差甚遠，不啻若異國。稍近者爲西南，苗、僛、羅俚諸族錯雜，而山疆未闢，瘴癘未清者，亦所在多有。然人文不調洽，其患尤甚於經濟不給足。若東北雖滿洲所起，其實關外四省盡已漢化，又經濟繁榮，較之西南瘠區遠勝，遑論於西北！今雖陷於日寇已近二十載，他日重返故國，人心未全死，易於復蘇，生活安定，更其餘事。又國人樂於趨赴，僅使有賢疆吏鎮撫慰帖之，其風丕變，殆不如西北之難於措手足。故曰中國而言安內，必先面對此西北十區之現實。

此行政機構而幸能勝任愉快，亦將不幸而使中國政治有截然相異之兩作風、兩姿態，一爲中央政府，一爲西北專區。

然而能治西北者可以治中央，而能治中央者則未必能治西北，何也？能處貧瘠枯槁複雜矣，正如厭糟糠者可以飽膏粱，飽膏粱者未必能厭糟糠。然則幸而使此政治兩機構者，終得調和融洽，凝爲一體，仍將不幸而使中央凝於西北，不能使西北凝於中央也。換辭言之，新中國之不治，其患在西北；新中國之治，其希望亦將在西北。譬如人之有病，其所患終至於死者在其病處，其所希望得以恢復健康重暢生機者，亦在其病處。故藥物必對病而施，全身之血液精力亦湊於病而剋之，未有置病於不理而其病得以霍然愈者。

然則新中國之中央政府，曷不徑自建於西北，艱苦卓絕，即以建設西北者建設新中國。將來新中國之中央，貴其能面對現實，而不貴其好大喜功。將來新中國之首都，貴其能樸實深沉，而不貴其鋪張揚厲。凡以南京中山路、北京故宮三海想像將來新首都之氣象者，皆不免爲拘墟篤時，迷於靜態，暗於動勢，未能深切瞭解於新中國建設之精神條件之重要也。建都西安，正爲此種精神條件提供一最好之物質環境，而何貧瘠枯槁之足畏！

且西北之貧瘠枯槁，亦人事之未盡，一時之靜態則然耳。交通可以改進，水利河渠可以興

重，外可以臨制燕庭，此正得中國本部南北兩自然區域勢力相消長之交點，而求其衡平，故曰「定鼎莫武昌若」。然則何不取於南京，在中山先生之意，「金陵者，金縷玉石稻梁芻豢之用饒」，洪楊嘗都之而士氣以衰，「雖鼓之而壯士不起」，此一不取也。又「近互市之區，異國之賓旅奸之」，革命將中道而亡，李鴻章借外援於上海，洪秀全受其脅逼，殷鑑不遠，此二不取也。又金陵居長江下游，其勢張揚，不如武漢阻深，「地大而人庶則心離，其心離則其志賊，其志賊則其言悖，其行前卻」，爲治不易，此三不取也。

然臨事之與懸論不同，厥後革命軍起於武昌，而南京繼之，中山先生遂主建金陵而不復取武漢者，厥亦有故。一則革命內力所憑藉於湘、蜀者，未見勝於江、浙；又自武漢通粵海，僅一陸道，自南京通粵海有海陸之便；又居武昌不易得南京之臂助，居南京易獲武漢之聲援。又上海爲財富藪，其時異國賓旅則不僅不爲革命之阻撓，抑且隱資以利便。又北氛猶張，兵鋒及漢口，則武昌侷促不堪居；而兵鋒達浦口，金陵尙容坐鎮。此皆當日事勢所詔。中山先生之捨武漢而取金陵，厥因當在此。

若曰近海，中山先生已言，「外鑑諸鄰國，柏林無海，江戶則曰海埂爾，內海雖鹹，亦猶大江」。是中山先生精神實注實在內陸，不在外洋。觀其實業計畫，甲項爲交通開發，鐵路十萬英

里，碎石路一百萬英里，濬開運河，治河導江導淮導西江，皆內陸也。乙項爲海港開闢，俾得盡量吸收各國外資，則中山先生建國方略重內地建設，不重海外發展。其明白指定之移民區域，則曰東三省、蒙古、新疆、青海、西藏，是中山先生明主內陸西進，不主外洋南殖。

中山先生誕育於濱海之鄉，足跡往來香港、檀島、菲律賓，南洋不啻其第二家鄉。其革命運動之策源於南洋僑胞間，厥效亦至大，顧謀國家建設，則主移民東三省、蒙古、新疆、青海、西藏。其言鐵路建築，則首及西北系統。又曰「此種鐵路實居支配世界的重要位置」。以此衡量，南京宜不如武昌，曰：「北望襄樊，以鎮撫河雒，鐵道既布，而行理及於長城，其斥候至窮朔者，金陵之紂，武昌之羸也。」夫皮之不存，毛將焉附，內國建設不健全，尙何外洋發展之餘地？故知中山先生建都金陵，不爲海外發展着想。至於居金陵，金繒蜀象之用饒，此中山先生內心之所懲，然而害小則忍之。而今之時賢主擇南京、北平建首都者，正羨其用饒物富，則謀國淺深之效可觀矣。若曰地大人庶則心離志賊，言犒犒而行前卻，此亦南京、北平之所短，而正爲西安之所長。然知其意者，則尤鮮焉。此中山先生所以有知難之嘆。

四

革命時期所以建都南京之理由，既如上述。今當建設時期，則情勢與革命時期大不同。革命之謂撥亂世，而建設則爲昇平世。撥亂世，國內未統一，政府必有所憑藉，又必有其剋伐之對象。昇平世，則國家已統一；政府得全國民眾之擁護，不需特有所憑藉。時賢恐建都西安，地貧民瘠，中央力弱，將無所憑以統制全國者，此以革命情勢而謀建國，以撥亂方略而冀昇平，馬上得之，復欲馬上治之，此一失。革命時代其憑藉在江、浙、兩粵，在南服江海，其剋伐對象在燕、遼，在滿洲政府與北洋軍閥。今日憑藉則爲全國之人力物力，其較富庶者則東南、東北、西南，皆政府所當憑藉。今日努力之對象，則在全國之民生，務求民得其生而生得其平，則其最當注重者獨在西北，西安則適綰轂其交點。故建國時期之西安，一猶革命時期之南京與武漢。今日而主建都南京、武漢，斯謂不知變。

然則北平何如？曰北平指揮東北則有餘，調度西北則不足，革命時代東北重，建國時代則西北重，此北平不如西安一也。北平地大人庶，又金繒玉石稻粱芻豢之用饒，此皆中山先生內心之所懲，不如西安深阻而貧瘠。今日時賢之所畏，正建國大計精神條件之所需。不佞前所著論，主建都西安而以北平爲陪都者，此特爲斟酌東北情勢而預爲之擬議。今者戰事未畢，東北演變尙難逆測，則仍定北平爲陪都可也。然不以其富庶，亦不以其近海，可資向外發展，此乃百年立國大

護，既妙選人才，又尊其權任，不加侵犯，故國史館雖屬政府一機關，修史雖爲政府一要業，然並不因此有損於史官秉筆之獨立與尊嚴，直書不隱，奉爲史職。建州入主，欲牢籠明代遺臣，乃以修史相號召，官修二十四史，雖不能盡滿人意，要之治亂賢奸，開卷朗然，猶十得其七八。

至秦、漢博士官，尤爲顯職，雖秩僅比六百石，然得預朝廷大議，備左右顧問。漢武以後，又掌教弟子，並多出使循行，或視水旱災荒，或行風俗流民，或錄冤獄，或宣諭告，名臣碩學，多於此出。然魏、晉而下，博士議政之事漸稀，大率專掌教育，至隋別設國子監，博士始不隸太常，此爲學術正式脫離宗教之最後一步。然自唐以下，國子監僅一冷署，博士徒素餐，不聞於國家教育有所建白，此若中國傳統政治，於教育頗不盡職，不知此正中國傳統政治一優點，亦漢、唐古今政制變異一大界線。

何以言之？古者政教不分，史官屬於宗廟，尊嚴無上，列國之史，皆由周天子分出，諸侯不能自有其史，此古制也。自戰國、魯、魏、宋、齊皆立博士，迄於秦、漢，博士位任超越史官，家言駕於官學之上，是爲世運之一進。漢武表章六藝，專設五經博士，掌教弟子，皆予出身，其勢最盛，將復由家言轉官學。然哀、平以下，即有古學流行社會，與朝廷博士爭衡，東京博士弟子盛至三萬人。然博士多倚席不講。其時經學之流傳，則古學伸而今學絀，即亦家言盛而官學衰之

仍不免隔膜與脫節，故中國傳統政制復於政府機構中多設專守學業不問政事之衙門，如此則可使政治學術密切相融洽相滲透。抑且社會文化事業之保護與推動，有非政府之力不克盡其圓滿之功能者。言中國已往成績，則歷史紀錄（國史館）與圖書保存（秘書監）尤爲其最著之兩事。然此非政治干預學術或支配學術之謂。「學治」之精義，在能以學術指導政治，運用政治，以達學術之所蘄嚮。爲求躋此，故學術必先獨立於政治之外，不受政治之干預與支配。學術有自由，而後政治有嚮導。學術者，乃政治之靈魂而非其工具，惟其如此，乃有當於學治之精義。

故中國傳統政制，一面雖注重政學之密切相融洽，而另一面則尤注重於政學之各盡厥職。所謂「作之君，作之師」，君主政，師主教。孔子以前其道統於君，所謂「王官學」；孔子以下，其道統於下，所謂「百家言」。孔子爲其轉捩之樞紐。孔子賢於堯、舜，此則師統尊於王統。漢代設博士，其意雖欲復古者王官掌學之舊統，然六籍皆出孔門，又曰孔子「素王」，爲漢制法，則兩漢經師論學，仍重下統，道統於師，不統於君，蓋自孔子以下，而其局已定矣。故政府當受學術之指導，帝王亦當有師傅。治權上行，教權下行。宰相必用學者，此自西漢已然。天子必當尊師向學，其風自東漢而著，後代遂有經筵日講之官，而東漢太學生之議政，其兆端亦遠有由來矣。及於隋、唐，政府遂專掌考試，不主教育，唐之國子七學，僅成虛設。宋明而下，莫能革

其貧瘠省區之教育經費，應由國庫補助。第一百三十八條又規定國家對於列舉之事業及人民應予以獎勵與補助。此皆與中國傳統政制注重學術文化事業之精神，甚相符合，極可讚許。

惟第一百三十六條謂全國公私立教育機關，一律受國家之監督，並有推行國家所定教育政策之義務，則實有可議。竊謂此乃隸學統於政統，屬教育於政治，既與中國傳統文化傳統政制相背，乃亦非西方政制所有。教育乃百年樹人大計，政策則貴乎因勢推移，二者不當併爲一談。且教育乃人生真理之切實踐履與切實探究，根本無政策可言。若以政策辦教育，未嘗不可收目前一日之速效，然終將貽後來無窮之隱禍。近世德國厲行國民教育，一時謂其功效勝於毛奇將軍之兵隊，然推演之極，今日德國之兩度敗覆，亦未始非此種以治權決定教權之爲害有以使之然也。昔中國春秋戰國之際，越王句踐與范蠡深謀，十年生聚，十年教訓，卒滅強吳，報夙仇，然越祚終亦不長，越王句踐之與范蠡，正猶德王威廉之與俾斯麥也。然則以國家目前政策定全國教育方針，其爲得失，斷可見矣。

又草案第一百三十一條，中華民國之教育宗旨，在發揚民族精神，培養國民道德，訓練自治能力，增進生活智能，以造成健全國民。竊謂此種列舉，亦有可商。人類教育宗旨，猶有超於造成健全國民之上者。若專以造成健全國民爲目的，此亦尊治權於教權，重政統於道統，流弊之

嘗試論之，中國自秦以下之政治，本爲儒、吏分行之政治，亦即法、教分行之政治。儒生之所長，在教化不在法制，在端拱而議，不在理煩勝劇。然漢高而上，宰相每起於州部，問文吏亦必於儒者（上句出韓非，下語見前漢何武傳）。儒吏雖分而不分，故可收互濟之美，治績之劬由此。宋明而下，儒生高踞上位，文吏沉淪下僚，然政事實任在下不在上，儒吏之分日顯，而政治之病象亦日甚。

嘗試論之，中國政治之不能不趨於尚法，此乃歷史環境所限，無可強避，而尚法之弊不至甚害者，則幸有儒學與之相調劑。大抵偏至、分裂與用違其宜則敗，如秦敗於偏至，東漢晚明敗於分裂，新朝變法與王安石之新政則敗於用違其宜。巨君、介甫皆儒生，出入諷議則有餘，操刀親割則不足。故真有得於中國傳統政制之精意者，必崇獎儒術，使之出入諷議，端委揖讓於百僚之間，此乃政治理想之所寄。高山仰止，景行行止，雖不能至，心嚮往之。

凡使中國傳統政治之不陷於偏霸功利，而有長治久安之局者，厥惟儒家之功。而果爲大儒，亦必張其轂率，難進易退，寧使孳孳爲不可及，不肯枉道屈己，已試不驗，而失儒學傳統之尊嚴。故「德化」之政，特高懸以爲崇法治者一種精神上之消毒防腐劑而已。若在儒家積極之貢獻，則固在下不在上，在學校不在政府。

或者又曰：中國傳統政制既重法治，何以法家思想又不爲國人所尊？曰：中國傳統政制之所重於法治者，此乃中國歷史環境所限，現實所需，並非淵源於法家。法家者，其先本出於儒，法之與儒，同爲一種政治理想，同爲對於現實政治有起衰救敝之功效，惟法家持論稍褊狹，不如儒家之圓宏。法治之敝，必爲文勝，等因奉此，章規則例，紙片文書，塗飾虛華，此亦中國傳統政制重法不重人，尚文不尚實之流弊所極。法家則主爲循名責實，此亦一種由文返質。又尚法治必陷於守舊，法典易趨凝固僵化，每不能與時代相協調，法家則主變舊而趨新。若管仲之於齊，吳起之於楚，商鞅之於秦，非無法而創法，乃因法而變法。而尚法治之國則必憚於變，故曰「利不百，不變法」，故儒家之於傳統制度常見爲迂闊，而法家則見爲刻急，蓋二者皆譏，中國傳統政制雖偏尚於法治，固非盡本之於法家。

或曰：儒、法兩家，其與中國傳統政制之關係，既得聞命矣，敢問道家。曰：道家思想之對中國傳統政制，有其補偏救弊之功用，猶之儒法兩家也。道家主清淨無爲，蓋對尚法之治而主徹底之解放。故秦人尚法，則繼之以西漢初年之黃老無爲；曹魏尚法，則繼之以西晉以下之清談放縱。中國傳統政制既爲一尚法之治，乃不斷有道家思想躡其陰影。若以儒家爲迂闊，法家爲刻急，則道家又流於虛無，爲文吏者，皆不能純取以爲治。

更進一步言之。行省制雖說其用意在於「分區宰御」，而亦並不利於宰御。總督巡撫，在名義上，顯屬軍事統治之性質，而每一行省，實際上則並不能自成一軍事單位，爲中央對外禦寇，對內弭亂。元人分省建置，似有意全變唐宋分「道」之舊。每一行省，在地形上，均不能自保自全。各省州縣錯隸，險要全失。往往一府一縣可以震動全省，而一省可以震動全國。因此明代「經略」，或至七鎮，「總督」總理或至八省七省五省。顯見省區並不即成一軍區。清代有大兵役，必特簡經略大臣參贊大臣，督撫不過承號令，備策應。川、楚、陝教匪以及洪楊之變，反而在省區制的弱點下得勢。曾、左、胡、李削平洪楊，因於其有權節制數省，又能自相協調，故得成事。就最近事例言。如稍前之清共，與當前之抗日，亦均不能以一行省爲一軍區，仗之對外禦寇，對內弭亂。因此行省制在平時足以阻礙地方政治之推進，在變時亦不足以保障地方獨立之安全。

至論經濟、物產、民情、風俗各面，現前行省分區，亦並不能真有一客觀界劃與之相應。

民國以來的行省長官，尤其如最近的「省委員長」，其性質顯又與元、明、清三代的行省長官不同。殆已變爲地方行政長官之領袖，而非中央機關之派出所。省行政長官之性質，不是中央委派監察或駕馭地方，而爲一地方行政之最高機關。此乃時代政治意識之進步。但在此轉變下，

把現在每一行省劃分爲四五省六七省不等，一省大率統縣最少不少過六七縣，（此就邊區新設省分而言），最多亦不能超過二十縣。全國共達百數十省乃至二百省。名稱則仍爲「省」，而不稱爲郡、州、道，因省名已爲一般社會所習用。二則此項制度之改革，乃在提高地方行政機能，使其切實活潑加強，而非減抑地方政權。新的行省長官，其地位待遇，亦應與舊行省長官一律。此種新省機關，應採用「長官制」，不採用委員制。如是則一個新的行省長官在其所轄境內，庶可獨立展布，亦使獨立負責。附屬於省機關之教育、財政、建設、公安各項，則設局不設廳，而總成於省長。

現行的省委員制，一省每每有七八委員。若使此七八委員，各自獨立擔當一方面，以同樣的人選，而無現在臃腫牽綴推卸躲閃之弊，當更能盡其效。

在新省區下的縣長官，其地位待遇亦當同樣提高。在省縣的聯繫上，一省所轄最多不過二十縣，省縣規模地位不致懸絕。情誼易通，意氣易治。縣長官的地位，在精神上亦同樣如在物質上牽連而提高。一縣長官，亦使獨立負責，獨立展布。附屬於縣機關的教育、財政、建設、公安各項，則設科不設局。

同時在縣省長官獨立負責獨立展布之旁面，廣續推行縣議會與省議會。縣議員選舉法此暫不

「全盤西化」諸口號，相隨俱起。然使其國家民族數千年傳統文化，果能快意毀滅，掃地無存，則國家民族之政治事業亦將何所憑依而建樹？辛亥以來之政論，先猶限於一院制、兩院制；總統制、內閣制；中央集權、地方分權諸問題，大率不外美國、法國之兩派。及第一次歐洲大戰以後，西方政情劇變，銅山西崩，洛鐘東應，國內政治理論，亦軒波時起。於共和政體外，有別唱法西斯「獨裁」與蘇維埃「共產」之說者。於是主英、美政體之外，又別有主德意與主蘇聯政體之兩派，不僅見之言論，抑且發之行動。並至於刳脅屠殺，不恤賭國命以爭必勝。

夫流血革命，亦人類社會進步中所不免。然使一國家民族之政治精神與其理論，乃全部汲源仰流於外邦異族，其自身僅如一生氣已絕之殭屍，有待於借導外魂，使之復起。今日之爭論，則僅在於將借誰氏之魂而已。俗語有借屍還魂，今日之中國，則爲借魂起屍。一旦此屍復起，體面猶是，中情全非，其家屬親愛，殆將向之痛哭不止，況其人生機實尙健，而故意扼吭塞頸，自使氣絕，而妄覲引來一不可知之外魂，以一新其生命，則不謂之極人事之狂妄不可矣。

二

夫政治自有生命，自有淵源，非可貌襲而取。今之言政制者，或擁英美，或袒德意，或護蘇

聯，誠各言之成理，持之有故。然此皆依傍門戶，如僕隸之各隨其主，桀犬吠堯，未必桀是而堯非，若能超然遠觀，則泰西政制，顯屬同根，苟非斬其條肄，亦將昧其本幹。

近人言政，盛誇西洋「德謨克拉西」。「德謨克拉西」遠源，當溯自希臘之城邦。此實一種小國寡民之政制。希臘東西一百八十哩，南北二百五十哩，然當雅典戰勝波斯後（前四七八—四三二）主宰狄羅 Delos 同盟，所統市府多及兩百。希臘當時一國家，實不過一城市，附以一片海岸及港口，又一帶平原環繞，點綴以數個村落而已。此一城可以窺見他一城之城，皆山脈海港，而各自爲一國。距城十五哩以外，即往往稱異國焉。每城居民以千計，最大者不及二三十萬人，猶不能以平等相與。其得預聞城中政事者稱市民，亦稱公民。雅典最盛時，自由公民九萬人，奴隸三十六萬五千人，非全權公民四萬五千人。或謂雅典以市民二萬而擁有奴隸四十萬，科林斯 Corinth 以市民五千而擁有奴隸四十六萬。當波斯戰爭時，斯巴達公民僅一萬，戰勝雅典後，財富集中，漸趨腐化，貧者失其資格，公民遞減至二千，逮後不到千五百人，而其勢遂衰。斯巴達農奴有二十萬，其他臣民亦十二萬，蓋不啻以一制十也。近世好舉美國林肯總統民有、民治、民享三語，以爲乃民主政治之極則。然若衡以希臘當時實況，則民主乃指市民言，不主居民言，政治屬此少數市民所組成，亦爲此少數市民而營謀，而其勢亦終於不能擴。依柏拉圖所

擬議，一國公民，僅可在一千乃至五千零四十人之間，亞里斯多德則謂適宜於民主國家之全體公民，必在一個講演者之聲音所能傳達之範圍以內，此實爲歐洲民主政體一個最早之剪影。

羅馬建國，遙爲恢宏，然羅馬乃以一核心征服其四圍。就其核心言，則依然希臘一市府也。

羅馬乃以古希臘城邦爲主體，而外罩一帝國之長袍。羅馬建國亦猶希臘，非以全部居民建設之，乃由全部公民建設之。其被征服各地之居民，並不能爲羅馬之公民，僅爲羅馬帝國之臣僕俘虜，以待羅馬公民之宰制與剝削。全意大利公民最盛時曾達五十萬人，而所謂公民者，其間亦不平。有貴族、有騎士、有平民，復有所謂新自由民則奴隸之得脫籍而解放者。羅馬富人畜奴一萬二萬者，羅馬人畜三奴爲窮人矣。羅馬以戰立國，有戰神廟，出戰則開廟而祭。其戰神廟之廟門，乃常開不閉。共和五百年間，神廟僅閉門一次，閉亦僅數年間。羅馬既以軍力征服各地，乃有稅吏團承包各征服地之稅收，銀貨聚斂集中於羅馬，復有銀行家貸之四出，仍以放債收息於各地。

泰西政治，遠溯不出希臘、羅馬兩型。此兩型者，有一共同之特徵，即是皆以一小範圍爲中心而向外發射。希臘以商貨貿易，羅馬濟之以軍隊。而此小範圍中心，又自有其中心爲之主宰，此即所謂「民主政治」，故民主政治實以「個人主義」之權利思想爲出發點。所謂民有、民治、民

享，即若干個人共有此種權利，因共同管理之，爲此共同體謀樂利，無他義也。此種政治，換辭言之，實一種強凌弱（以一中征服四國爲殖民地），富欺貧（富者爲公民，貧者爲奴隸），眾暴寡（政治取決於會議，以多數壓制少數）之政治。其政治理論之最後根源，既爲一種「個人主義」，故政治事業亦不啻爲各個人各以其自身力量營謀自身福利之一種活動。行之而弊，則不免於少數壓多數。行之而利，亦不過爲多數壓少數。此項政治之最大缺點，乃在並無一種著眼於人類大羣全體之精神。故面對此種政治而起者，常不免有兩大衝突，對外則有「民族之爭」，對內則有「階級之爭」。再換辭言之，此種政治常含有一種「對抗性」與「征服性」，而絕少教育與感化之意味。因此「民族」與「階級」間之罅縫，常愈演愈深，而終不免於破裂。

羅馬帝國覆亡，耶穌教會之勢力，乘之而起，扶搖直上，如日中天。耶教教義，超階級，超民族，正與希臘、羅馬政治截然異趣。雖謂歐洲中古時期之耶教勢力，即爲希臘、羅馬傳統政策之反動可也。然耶教教義終亦與希臘、羅馬政治沆瀣一氣，相織互染以共成近世歐洲文化之大源者，則亦有故。蓋耶教教義有與希臘、羅馬傳統精神至相密切至相類似之一點，即其亦帶有極濃厚的個人主義之色彩（此層待另篇詳論）。然耶教教義，雖足以補償古希臘、羅馬狹窄的民族階級局部權利之缺點，而耶教之終極精神，則在天上，不在地下，宗教上來世之祈求，不能代替政

治上現實之活動。故中古時期之耶教，雖熾盛一世，亦並不能爲歐洲傳統政治闢一新境。於是遂有所謂神聖羅馬帝國之形成，其帝國之皇帝與羅馬教皇異源同流，平分江漢。一主俗事，一掌教義。歐洲中古時代政教之判分，正足證明歐洲傳統政治之缺陷。蓋卑之無甚高論，政治聯權僅止於掌管處理分配，而教化指導之責，不得不仰賴於教會。然教會既主天國，主出世，其預聞俗世政事，即已不啻爲教會之墮落。而當時所謂神聖羅馬帝國者，究其實不過古羅馬龐大軀殼之遺蛻，既無若羅馬之軍隊與法律爲之統制，如霧如影，有其相像，無其實體。寢假有教會益失勢，天國來世之崇嚮，不能常此羈縻久靜欲動之人心。一旦新城市興起，海上商業復甦，古代之文藝再生，而爲歐洲中古教堂幾百年所牢籠之人心遂奔軼絕塵而去，於是「民族國家」與「民主政治」之創建，遂爲歐洲近古史開始兩大主潮。其政治理論之最高標準，曰自由，曰平等，曰人權，曰憲法，曰民意，曰多數，然試究其實，亦不過古希臘羅馬城邦中心政治之一種擴大的變相而已。故民族國家之建立，同時即引起民族間相互之衝突。民主政治之提倡，同時即引起社會各階級相互之鬥爭。近世歐洲政治之波譎雲詭，以是觀之，如亂絲在躡，無不有緒；如燃犀爲照，無不有迹矣。

明發達之美國，則一人畜無血肉之奴五十，英國亦得二十。內包外延，相引並長，中心蓄力愈厚，向外放射愈遠。然自世界殖民地大體爲英、法宰制分割，已無餘賸，而別有新民族國家崛起，新中心蓄力形成，則其向外發射，勢必侵入英、法舊有輻線，而衝突乃不免。此則英、德對峙所以爲造成最近兩次大戰爭之主因也。

德、意新興，其民主憲政之成績，本較英、法爲落後，而帝俄尤以專制黑暗稱。自第一次歐洲大戰後，之三國者，乃各以其嶄然的新政體震驚一世。德、意之獨裁，蘇俄之共產，疑若與英、法民主政體，截然兩途，而其實不然。德、意獨裁，仍不過民族鬥爭過程中一姿態；蘇俄共產，仍不過階級鬥爭過程中一步調而已。若使易地以處，德、意肆其大欲，而宰制世界一切殖民地，居於國際最高領導地位，對外既無顧忌，對內即生破裂。德、意民眾亦復以個人樂利爲出發，不幸而強敵在前，不得不協以相處。歐洲政治本一權利爭論角逐之場，若以一國家譬之一政黨，以全歐洲譬之一大國會，則德、意乃一民族政黨而非階級政黨。愛爾蘭議員之出席於英國國會，彼輩自成一民族政黨，而與英國議員之分保守、自由黨者不同。然使愛爾蘭一旦完全脫離英倫，獨立自主，其國會中政黨，必代表階級不再代表民族無疑矣。故知德、意獨裁，必非其國人內心所要求之終極政體，而不過爲民族鬥爭中一過程。至於蘇俄，若使工商實業亦得早如英、德

諸國之發達，中產階級握有不可動搖的地位，則蘇俄政治不效英即效德。今蘇俄國內中產勢力既未形成，王室貴族一旦推翻，自然走向無產階級專政。又其在全歐諸大民族中，蘇俄工商業獨爲落後，蘇俄獨爲一無產階級的民族。然則蘇俄之高呼無產階級專政者，其針鋒相對處，乃在國外而非國內。蘇俄之共產主義，雖其外貌（從內看）儼然一代表階級的政黨，而其底裏（從外看）亦仍是一代表民族的政黨。若使蘇俄積極造產之狂熱，得遂其願，使蘇俄一旦操握世界經濟金融之大權，其民眾決不甘常爲無產之勞工，抑且未必願爲世界他民族之無產勞工宣傳共產主義，又斷斷然矣。故若揭破政治上國內與國際之煙幕而透視其實際，則蘇聯之與德、意，其貌異，其情實同。而此三國之與英、法，其貌異，其情亦同。歐洲傳統政治之血液中，本含有階級鬥爭與民族鬥爭兩大毒菌。此遠自古希臘城市文化以來，蓋不啻即其血液中主要一元素，而莫可清除。惟有耶教教義，超階級，超民族，歐人竊取以爲解消之方，而宗教政治世間出世之隔閡，終無以渾成一片，遂若一落世間相，即不免有民族階級權利之對立，此爲歐洲傳統政治癥結所在。其病害之爆著，一見於古希臘之衰亡，再見於羅馬帝國之崩潰，三見於今日歐陸之大戰爭而尙莫知其所屆。至於所謂中古時期之黑暗，此則可無論。

在政府又自有主者，非帝王私意所能指揮。然則此孤懸子寄之皇帝，終以何道而得專制？蓋中國帝王本以民眾信託而居高位，故曰「天生民而立之君」，又曰「作之君，作之師」。君師合一，爲君者宜爲賢聖傑出之人才，而天下之大非可獨治，故物色羣賢而相與共治之。若依盧梭民約論，謂西國政治權之理論來源爲由於民眾之契約，則中國傳統政權之理論來源乃在民眾之信託。若目西國政權謂「契約政權」，則中國政權乃一種「信託政權」。西人亦自有所信託，其所信託者在教會不在政府。

然則中國政府豈即等於西國之教會乎？曰是又不然。西國教會所率導嚮往者在「出世」，而中國政府之責任則即在「世間」。故曰：「天視自我民視，天聽自我民聽。」西國教會之歸極曰上帝、曰天國，而中國政府之歸極則仍在此茫茫禹迹中之廣大民眾。故西國於宗教外不得不別有政治，而中國於政治外卻可以不復需宗教。

五

然若爲之君者未必賢，又所謂物色羣才以共治天下者，其羣才之陶鑄培養又如之何？曰此胥賴於「教」。無君無臣，無不待於教，中國政治之終極責任在教，中國政治之基礎條件，亦在

教。故學校與教育，其地位意義，常在政府行政之上。西土中世教育權，操諸教會，輓近世民族國家崛起，中產新興階級，常欲奪貴族僧侶之特權，於是政府乃與教會爭學校；自代表無產階級之政黨漸盛，於是乃向政府爭教育之普及。教育既主持於政府，亦仍不免爲民族鬥爭階級鬥爭之利器。中國傳統教育，常主於超民族超階級而爲人類全體大羣文化進向闢康莊示坦途，而政府亦受其指導。任其職者，則爲「士」，自孔子以來謂之「儒家」。故欲明中國傳統政治之理論與精神，必先從事於儒家思想之探究。

近人既目中國傳統政治爲專制，因疑儒家思想導獎君權，此亦無據之說相引而起，無足深怪。若謂儒家思想導獎君權，則毋寧謂是提倡臣權爲更得。蓋儒家思想之在政治，重心在臣不在君，臣之領袖曰相。孔子曰：「我久矣不復夢見周公」，周公即相權之代表。孟子盛稱伊尹，子思，伊尹得君行道，子思則否，要皆其君之所不得臣，故儒家論君道則主無爲。（註四）孔子曰：「北辰居其所而眾星拱之」。故儒家極推堯、舜，堯以不得舜爲己憂，舜以不得禹爲己憂，既得其臣，則無爲而自治。故曰「共己正南面而已矣」。然大舜先爲臣，後爲君，尚非無爲之極則。故論語尤推堯，曰「大哉堯之爲君，惟天爲大，惟堯則之，蕩蕩乎民無能名焉。」

古者稱天而治，掌天道者在巫史，爲君者即憑巫史以爲治。儒家之學興，明天道者歸於大

儒，爲君者乃亦憑儒以爲治。孔子曰：「文王既沒，道不在茲乎。天之將喪斯文也，後死者不得預於斯文也。天之未喪斯文也，捨我其誰哉。」君權源於天，天道存乎臣。此臣者，即孟子之所謂師，亦荀子之所謂大儒。故儒家興，則巫史失其尊嚴。宗教之權日替，學校之任日隆。自秦以下，百官之長爲丞相，丞相乃副貳義。以今語譯之，丞相即副天子也。天子世襲不盡賢，而丞相爲百官選，以賢不賢爲進退，可以救天子世襲之敝。天子爲一國之元首，而丞相乃百官之表率，天子詔書非丞相副署不得行下。因天子之世襲而有王室，丞相百官不世襲而有政府。天子擁其尊位，政府掌其實權。政府百官之推選，則一本於學校，學校之教一本於道。人道之至中大極溯於天。宗教、政治、教育一以貫之，而世間出世之障礙亦不復存在。此儒家論政理想之大端。

孔門論政常以「仁」「禮」相濟。禮有秩序等義，仁則民胞物與，人我一體。儒家論政，蓋主以無人我之公心，而創建大社會之秩序者。惟後儒各有偏倚，大率孟子論政偏於仁，荀子論政偏於禮。自秦以下，儒學昌明，首推漢、宋。而宋儒偏仁，漢儒偏禮，亦各有其特詣。漢儒恢偉，頗屬陰陽家言，以孔子爲教主，奉堯、舜禪讓爲繩律，推演五德終始，發明無萬世一統之帝王。既主禪國讓賢，而一代之新王興，又必變法易德，與民更始，以符大化之運，而歸其極於天人之相應。其立說雖時雜識緯迷信，要之儒學大義存焉。宋儒較謹嚴，不重天道而重性理，以天

中國傳統政治，其所懸目標既較高（以不爲局部人營樂利權力，而以王天下爲歸趨故），其所當處理之對境又較難（以非小國寡民故），故其見效亦較不易。然大體言之，中國傳統政治，有與人共見之效果二：

一曰可久。

一曰可大。

何以謂之「可久」？以西土言之，其先如希臘，次如羅馬，又次如中古封建，輒近世有諸民族國家，政權傳遞，新者未立，舊者已仆，各自爲政，蓋皆數百年而聲銷響歇，尙未有能持續至於千年之久者。中國四千年來有三代，有秦漢，一部二十四史，雖朝代更迭，要之由中國人操握中國政治而不失其傳統。常此持續，與西土之彼仆此起彼後爲傳遞者不同。此可久之效一。

何以謂之「可大」？希臘城市併殖民地算之，其最盛時數逾一千。羅馬領土兼跨歐、非、亞三洲，尤稱恢廣。近世英法殖民地，散遍五大洲，視羅馬疆境又擴。然其所展布推擴者，乃其權力之所及，樂利之所依，至其主宰所在放射所自之中心，則常自封自限而不能擴。否則如蜂之分房，脫絕而去，如美之於英。再不然，如兩雄不並棲，必滅其一而存其一。如最近大戰迭起，舉國一志而赴者，凡以兩雄不並棲故。中國三代建國，大率在黃河中流之兩岸。秦、漢以下，國土

日宏，歷代建都，或在長安，或在洛陽，或在燕京，或在金陵。然建都長安，非陝西人創國之謂；建都洛陽，非河南人擅權之徵。蓋中國者，由中國人創立之，東北自龍江，西南達滇池，西北自天山之外，東南達粵海之濱，凡中國人所生息安居於是者，其風俗教化皆從同，其在政治上權利義務之地位亦相等。蓋中國乃由四方輻輳共成一整體，非自一中心伸展其勢力以壓服旁圍而強之使從我。其四隣之風俗教化不能盡同者，中國人亦常願被以惠澤，感以德意，常務相安並處，以漸達悅化之境，如安南、朝鮮之朝宗於我。此可大之又一效。

故中國傳統政治在內不許有階級之對峙，在外亦不樂有民族之相爭。可大可久之效，蓋由此而著。

七

然中國傳統政治，亦非無流弊。

- 一、既鄙斥霸術，不務於富強兼併，乃時爲強隣蠻族所乘。
 - 二、民眾不獲直接預政，士大夫學術不常昌，乃時有獨夫篡竊，肆其賤志。
- 而輓近元、明、清三代所加於傳統政治之病害爲尤大。

元代入主，中國政治傳統幾於燼絕。明祖光復，而不勝其匹夫之私意，廢宰相，設內閣，政府大權，轄於王室，遂開晚近六百年君主獨裁之新局。滿清盜憎主人，踵明祖私意而加厲，又增設軍機處，於是中國乃有皇帝而無大臣。（註五）是一病也。

考試制度爲中國傳統政治一柱石，至明中葉而有八股，及清代道、咸以來又偏重小楷。不惟無以拔人才，抑且錮其聰明，靡其精力，不啻於戕賊之，此二病也。

明代既罷相權，因亦不樂士議，書院講學，朝廷常加敵視。清代益厲禁，書院皆由官辦，以膏火津貼買收來學。又大興文字之獄，慘施焚戮，學者怵於淫威，相率埋首故紙堆中，務考據訓詁爲蠹蟲，此三病也。

三病所階，至今爲厲。然因病發藥，亦貴勿傷本原。昧者不察，乃欲剷根削跡，併數千年傳統政治之理論及其精神全部毀棄，赤地新建，另造爐竈，一惟西土之是崇。此猶七巧拼圖，一塊移動，塊塊皆須改位。中西政理，各有淵源，此皆全民族整個文化之一部。文化更新亦需自本自根，從內身活力發榮滋長。非如拆屋造屋，可視國族傳統爲磚瓦死物，而以一二人之私智短見，自負爲匠心之獨運。

今之言政者，曰英、美，曰德、意，曰蘇聯，固已如數家珍，祕若王氏之青箱。問其傳統政

註一：英語政治 Politics 由希臘語 Polis 引伸，Polis 即城市國家之謂，如斯巴達、雅典、羅馬各國，皆只包一個城市及其近郊。拉丁語稱爲 Civitas 由此引伸爲文化 Civilization。

註二：十九世紀初，歐人殖民地中約有奴隸七百萬。其死亡率之高，達百分之二十五，以前尚數倍於此。一八〇七年至一八四〇年間，自非洲輸入美洲五百萬以上之奴隸。黑奴之外尚有白人之半奴，所謂契約傭工是。尤以在北美殖民地中爲最多。十七世紀時，其數超出黑奴以上。其中一部分爲被處流刑之罪人，一部分爲窮人。而殖民地規律對驅使奴隸之殘酷，及繼續的奴隸輸入（奴隸不能自行生殖），與掠奪的農業經營，皆爲當時殖民地商業之基礎。

註三：美國以人權自由爲革命之標幟而建立新邦，其國體乃與我近似。故美國不要殖民地，菲律賓僅屬代治，將來當許其獨立。此爲美國立國精神所寄。然美國亦以工商立國，最近已超越其以前孤立自守之孟羅主義而與全世界相接觸。美國既主海洋自由，商業自由，若永不要殖民地，如何保持其主張，此爲世界最近發展中一有趣之問題。（今按：此次檀香山會議，美國態度顯有轉變。）至如中國明代之於安南、朝鮮，清代之於蒙古、西藏，僅爲其宗主國而許其自治，與歐人殖民地性質絕不同。

註四：儒家無爲之治與道家理論不同。儒家以「仁」爲人道之極則，「孝弟爲仁之本」，而孝弟出於天性。盡性知天，故儒家之天道，證之於人心之孝弟。《大學》言「爲人君止於仁」是也。是儒家雖頗主君之無爲，而未嘗謂政治當無爲也。道家以「無」爲天道之極則，又曰「道法自然」，君即當代表此「

無」，一任自然。所謂「天地不仁，以萬物爲芻狗；聖人不仁，以百姓爲芻狗。」君既無爲，臣亦不當有爲。蓋認政治根本當無爲也。墨家亦以君爲代天而治，又奉禹爲法，非無爲者。然墨家主君由民選，則亦無導獎君權之弊。惟民選君主之制度，以古代中國之情形論，頗不易實現耳。眞爲擁護君權者惟法家，先秦思想只以儒、墨、道三家爲大宗，法家褊狹，向爲國人所輕。又道家重自由，墨家重平等，儒則二者兼盡，法家二者皆缺。此所以申、韓卑卑，不足與三家並齒也。又西國中世以後有所謂開明專制者，亦與儒墨理論不同。開明專制之重心在君主，而儒墨政治理論，其重心均不在君主。

註五：羅馬共和國既覆亡，遂有帝國，除皇帝外別無所謂長官。八千萬人之帝國政事，皆主於皇帝一身。皇帝之秘書與大臣，則皆自新自由民中拔用，大半皆外國人，故史家謂羅馬皇帝乃以從前之奴隸統治其本來之公民。即就後世西洋史觀之，其歷史上有關係之人物，有皇帝，有教主，有軍人，有藝術家、文學家、科學家、哲學家、探險家等。其他有爲皇帝管理財政者，有爲皇帝辦理外交者，而極少所謂大臣。有之，自英倫憲政之責任內閣始。中國史上不僅每一時代皆有所謂大臣，皆佔極重要之地位。而羣臣之地位亦極重要。更有所謂地方循吏，賢良的小區域的地方長官，在中國史上爲常見，在西洋史則少有。此亦見中西傳統政治形態之不同。

註六：本文立論宗旨，並不謂現行歐西政論政制，絕無可爲中國取法學步之處。更非謂中國政治可以復古漢唐遺規，或甚至再立一個皇帝。然如辛亥革命以後，中國本只有一個國民黨，那時因歐洲尚未有一黨

專政之新制度出現，中國模倣西洋，偏要勉強成立幾個政黨，結果遂爲北洋軍閥所利用，馴至洪憲稱帝，中國擾攘不寧者有年。又如中國社會本無階級對立，而近年來又因一黨專政轉入無產階級專政之理論，偏要勉強製造階級意識，國共之爭，所加於中國社會之損害，已不可計量。最近國難嚴重之際，尚不放棄共產革命之迷夢。然則前一段之取法英、美，後一段之效顰蘇聯，正可爲國人今後之棒喝。苟非自己能有一套政治理論，何以英、美者必是，蘇聯者必非，勢必學英語者主英、美，識俄文者主蘇聯。否則且看別人打架，英、美勝則主英、美，德、意勝即主德、意。自己政治理論不能獨立，則一切國是從何豎起。若欲政治理論獨立，除非從自己文化傳統中找一條路發揮改進，此全與頑固守舊不同。辭煩不殺，幸讀吾文者諒之。又此文僅粗陳指要，其相關涉各方面，則非極論中國傳統文化之全部不爲功。

（民國三十年十月思想與時代月刊第三期）

以政制言，中國自秦以下，國家一統，郡縣行政直隸中央，並非諸侯割據各自爲政。如西漢初年之大封同姓，東漢末葉之州牧，中唐以下之藩鎮，此乃一統政治下偶有之變象與病態，中國歷代政治之爲中央一統，而非封建，彰灼甚明。

以貴族階級之特權言，秦代似絕無貴族，漢自武帝以下，宗室功臣之勢力皆衰絀，各方平流競進，亦絕無所謂貴族。惟東漢以下漸有門第，因緣世亂，其在社會上之勢力與地位，益形增高。魏晉南北朝不啻爲一門第之世界。下逮盛唐，流風未歇。此輩儼然一古代封建貴族之遺蛻，然夷考其實，則大有不同。一則彼輩並無采邑，雖或封山錮澤，專擅自利，而政府時有占田占山之限，固未嘗承認有門第之特權，更無論於分土建國，自君一方，此不得謂之封建者一。二則彼輩服官就職，皆先之以中正之品狀，繼之以尚書之甄敍，雖曰「上品無寒門，下品無世族」，然此特一時事態，政治上絕無似古貴族世襲之規定，此不得謂之封建者二。其時士庶尊卑若有階級，部曲佃客若有私屬，然門第既無封土，又不世襲，則其役使平民，亦富室大家之恆事。若據此而指目爲封建，則古希臘、羅馬貴族，皆盛蓄奴隸，近世工商大企業，廣招工人，豈得皆以封建說之？況魏晉以來之部曲佃客，其身分尚不與奴隸爲伍。政府亦時加禁抑，佃客有限額，部曲有解放，清查白籍，厲行土斷，屢見於史乘，此不得謂之封建者三。大體言之，中國中世門第形

成，源於東漢孝廉察舉之制度者爲大。時惟士人始得從政，家世傳經，即家世簪紱，魏晉南北朝以迄隋、唐，所謂盛門名族，固不以帝王血統，亦不以武臣功伐，復不以貨殖資產。彼輩特以學業承緒，在政治上獨得尊顯，在社會上亦獨得崇重而已。唐以後科舉之制興，仕途大闢，印刷術發明，書籍流布亦易，士族門第遂爾絕迹，此等現象，豈可與西洋中世紀封建相提並論乎？

若就經濟狀況言，中國社會固以農業經濟爲主體，然農業經濟非即封建。西方學者言財政制度，有租稅國家與徭役國家之別。租稅國家者，以臣民爲租稅之泉源，因此其臣民有形式上之自由；徭役國家者，以臣民爲徭役之泉源，因此臣民遂成爲國家之奴隸。若以此返視中國制度，此即周官「任地任民」之別，亦即孟子「力役之征，與布帛粟米之征」之別。中國自秦、漢迄隋、唐，租稅徭役皆兩有之。然輕徭薄賦，爲歷代相傳大訓。漢租什五稅一，乃至三十稅一，力役則一年三十日而已。唐租僅四十之一，役僅二十日。又漢、唐皆有納錢代役之制。至唐中葉行「兩稅制」，而賦稅制度又經一大變。若以西方學者眼光論之，此乃徭役國家制之一大解放，由此而農民更得其自由。其後如北宋之「免役」，明代之「一條鞭法」，清朝之「地丁攤糧」，要之皆是「任地不任民」，皆承漢、唐納錢代役之遺意，皆偏向於爲農民服役之解放，而增高其自由之地位。徭役之最大者莫如兵役。就西漢言，全國臣民莫不有服兵役之義務。東漢漸放弛，魏晉南

洛陽，南陽之宛，曹、衛間之陶，皆新興之商業都市。然西洋中古時期以下商業城市之興起，乃在封建勢力之圈外，故商人城市與貴族堡壘爲敵體而代興。而中國之商業城市，往往同時即爲國家之首都，否則亦受其國政治之羽翼。若謂中國封建社會已破壞於春秋，則中國商業乃封建勢力破壞後之新產物。若謂中國封建社會破壞於戰國，則中國商業亦爲封建破壞過程中附隨發現之一新形態。要之中國古代封建勢力之破壞，並不由於商人勢力之興起，故中國社會之繼封建勢力而興者，亦不爲商業資本。

且彼中學者，對於社會形態之剖析，表面上雖若注重於生產工具之轉變，而實際精神則更注重於操握政權者之身分與背景。封建社會之政治權益代表地主，資本社會之政治權益代表商人，共產社會之政治權益則代表勞工。故彼士所辨社會形態，常與階級意識聯爲一談，泯除階級衝突，即無所謂社會形態。今請以此反看中國，自秦以下之政府，果爲代表商業資本者之利益否耶。若其不然，中國社會之商業雖已相當發展，固不得謂是商業資本主義之社會矣。

中國地大物博，即就國內商業言，舟車貿易之所通，百里千里如在戶庭。以此所有，易彼所無，皆可以獲厚利，得奇贏。然而商業資本終不發達，則由中國傳統政治對之常加裁節故。試讀史記貨殖傳，當時商人資本之勢力，亦已灼手可熱矣。然自武帝推行鹽鐵官賣、榷酒酤、立平

受此等教育之培養，乃可以信託而付之以國家民族之政權。至於從事於工商業者，其志常不免營營爲身家謀財利，此非理想中之信託人也，故國家之政權，常靳而不與焉。（註四）然則中國社會之傳統精神及其理想目的，有可得分析歷舉者：

一、常求農村經濟之活潑繁榮，常使有秀民出乎其間。

二、國家常重視教育與考選制度，使秀民常得成材以立乎朝而主政。

三、通商惠工，常使四民樂業，而社會勿有過貧過富之判，又常使行政者與牟利之途隔絕，使政治常保其清明。

當漢之初興，在上惟宗室與軍人，在下惟貨殖與游俠，蓋在上者乃古封建社會之遺型，在下則商業資本之新興勢力。（註五）當是時，苟非有一理想控縱之、馳驟之，使之改途而更嚮，則中國社會或可以走上歐西之路徑。乃自武帝董仲舒上下相應，以儒家言治天下，國家設學校，與賢察孝，在上既不依恃宗室與軍人之私勢力，在下亦不許豪家富人之橫行，不久而全局爲之改觀。自宣帝以下，非儒生明經學，即不獲入政治，亦無以見尊於社會，故曰「黃金滿贏，不如遺子一經。」自是而儒林獨行代貨殖、游俠而起。故秦始皇爲中國創統一之局，而漢武帝則奠其文治之基。其間一再頓挫，先則僵化於東漢以下之門第，而復回蘇於隋、唐以來之科舉。唐人好大

會，而我則爲鄉村社會，此其判然不同者也。彼自希臘市府經羅馬建國而迄十四、十五世紀文藝復興時代意大利諸城市以及北歐諸城市下逮今日各民族國家之完成，蓋莫非以城市社會爲中心，彼中常以中古時期之封建社會目爲農業文化之楷式，今以觀之，彼中之中古時期，特彼土傳統文化中一頓挫一變象，若論大陸農業文化之代表，則在我不在彼。

城市社會之文化，常以個人之自由樂利爲結合，而以商業資本之向外流通爲憑藉，內之則尚契約而有憲政，外之則尚侵略而有武裝。鄉村社會則以氏族之天然聚落爲結合，以勤生產而儉消費爲經濟之保障，以忠孝誠實相互信託爲政治之基礎，以和平自足爲對外之信條。兩者相遇，鄉村常若見絀於城市，而截長補短，通大體而論之，則亦互有勝場，而鄉村社會常自有其堅凝不敗之定力焉。

曠觀近代各國，英倫可爲傳統濱海商業文化之模範。德、法兩國之質地，似可兼帶大陸鄉村文化之傾向，而未能發皇暢遂以臻成熟之境，此皆徘徊瞻顧於兩途之間，而終不敵其濱海城市傳統之薰染。蘇俄則純粹以大陸國而受濱海城市文化之撫育而長成。美國則以濱海城市文化之嫡系而出居大陸之家庭。要之，彼等皆濱海文化之血胤也。獨有中國，乃以四千年之積累，爲大陸鄉村文化樹一舉世無二獨特之標幟，巋然如魯殿靈光之獨秀。際此商業資本勢力瀰漫天地叱咤風雲

之情況。

註二：城市乃西方一種獨特之形態。當中世紀時，城市有其自己固有之法律與法庭，在某種範圍內有自治的行政組織。城市常爲由誓約結成的團體所產生，而非自然的聚落。蓋其最先爲一種防禦團體，自行武裝、自行訓練，乃一種在經濟上有自己防衛力者之團結，而成一種商人軍隊。而戰爭亦使城市日趨富饒，長期之和平，乃爲市民所不耐，中古時代之商業，乃城市與城市間之商業，非個人或國家間之商業。商人並非獨立，而僅爲其同業公所中之會員，其時各城市民，雖同屬一國，亦相視如異族然。其後城市富人之勢力日增，國王乃始召集城市代表商議國政，並乞其輸款以裕國庫，而城市始漸與國家混合。西方市民階級之概念，乃完全與資產階級之概念相當，一面與貴族教士對立，而另一面則與無產階級對立，此乃西方人所特有之概念，在中國社會又絕無此等例子。城市產生政黨與市民政治（即民主政治），城市又產生藝術與科學，城市又產生宗教制度，猶太教完全爲都市產物，而古代基督教亦與都市有密切關係。然則謂西方文化乃一種城市文化固甚貼切，而此種城市在中國歷史上固絕難見其蹤影。

註三：法國在十七世紀末葉，通國仍只有三分之一屬於完全自由的交通區域，德、意兩國之統一，則入十九世紀以後。無怪馬可波羅遍歷中土諸大城市，詫爲奇異矣。

註四：董仲舒政策，謂「受祿之家食祿而已，不與民爭業。夫皇皇求財利，常恐匱乏者，庶人之意也。皇皇

求仁義，常恐不能化民者，大夫之意也。居君子之位，而爲庶人之行者，其禍患必至矣。」是庶人憂匱乏，固爲君子之所恕，而君子既受祿，則不當復憂匱乏。至於專謀私家富厚，更非君子所當爲，此乃儒家傳統思想，而奉爲歷代政治上之戒律者。唐六典：「凡官人身及同居大功已上親，自執工商，家專其業，皆不得入仕。」又曰：「工商之家不得預於士，食祿之人不得奪下人之利。」又曰：「辨天下之四民，使各專其業。凡習學文武者爲士，肆力耕桑者爲農，工作貿易者爲工，屠沽與販者爲商。」又曰：「工商皆爲家專其業以求利者，其織紉組紃之類非也。」此近世湘鄉曾文正公所以身爲顯宦，而時時督其家庭婦女爲鹽菜織布等細業。然而此等風格與意義，乃絕非現代中國官吏之所與知矣。

註五：漢初游俠亦變相之貨殖也，此層詳於拙著國史大綱。

註六：彼土學者自言殖民有封建的殖民與資本主義的殖民之辨。大體西班牙、葡萄牙對殖民地常取封建的形式。荷蘭、英吉利則取資本主義的形式。蘇維埃操縱第三國際，殆有意爲共產主義的形式之殖民歟。

（民國三十年十一月思想與時代月刊第四期）

否則雖有鑿矐千艘，雲壘萬架，苟無大陸步隊之配合，不足以邀最後決定之勝利。世變雖亟，此理可懸諸國門，無待卜筮。

夫言國防，披幕扶障而如實言之，則亦曰「富強」二字而已。國富兵強者有國防，國貧兵弱者無國防，此兩言而可決者。故爲中國謀國防，即爲中國謀富強耳。欲富中國，先富農村；欲強中國，先強農民。使中國農村皆富，農民皆強，則中國之國防已立。若農村凋殘，農民疲癯，徒有坦克重炮，飛機巨艦，如披鐵甲於羸夫之身，只自速其僵仆。則請言所以富農村者。

二

吾嘗行於野，見良田美疇，眺望無際，而村舍皆茅茨，農民短褐不完，異而詢之，則所耕非其田，皆城市富人之田。夫豪強兼併侵凌，自古而患之，必耕者有其田，而後農村有富足之望。抑不盡於此，中國農業之盛，莫盛於長江一帶，然其田畝皆畸零割碎，有小農，無大農。極而言之，即使耕者有其田，八口之家，夫婦戮力，胼手胝足，得不凍餒，已爲小康。何以自競於此萬國工商角逐之場？故欲謀富農村，厥有兩道。一曰農田私有，二曰農田公有。惟其私有，乃可以避兼併，免剝削，期於均平。惟其公有，乃可以通力合作，分工互利，運用機械，大量開闢，期

九之也。故井田之外，有森林、有牧場、有塘堰、有礦冶，斧斤之利，魚鱉之養，牛羊犬馬之畜，金玉寶藏之產，則惟貴族巨室之私而擅之。今當變其意，相地之宜，因物之便，於農村之外，規爲林區、牧場、漁塘、礦山，或歸國家官有，或歸諸村公有，而私家之擅則禁。若道路之修築，城郭之興建，河渠溝洫之疏濬，凡大工程大興革，古者皆由貴族督導農民通力公爲之，今亦師其意，變其法，或由國家率領，或由農村自治，一出於通力公爲，而去其貴家巨室之私指攝焉。

夫中國，農國也，故富國必富農，而富農之道，又不盡於上述。農作之，工成之，凡農業之生產，必經工事之完成。否則有作無成，猶如不作。工農不配合，仍無以自立於今日國際財貨競進之場。古者凡工業皆設官世襲，有陶氏、有匠氏、有皮革百物之專氏。此皆農民之俊巧，食於官而專其業，世其職而不遷，而爲貴族巨室之供奉。今復當師其意，變其法，不屬於貴族巨室而屬之國家，或歸之諸村公有，集十村百村之所產，可以有一紡織廠或皮革廠，由是推之，而由國家設爲學校，教之專業者司理之。

農之所產，工之所成，其相與通有無而交易者則有市集，有商賈。古者井田之世，商人亦由貴族御用，一猶工人之世其職而食於官焉。今亦變其法，師其意，凡商販之業，大者隸於國，小

待者耶。

故今日而求振國防，其本必先興農村。農村豐足，則農民皆健男壯丁。農村凋敝，則農民皆瘦夫羸卒。昔北周創爲府兵，籍民六等以上有才力者爲之。夫六等以上，皆中上之家，故得武勇成群，以開統一之運。隋、唐踵其成法，而兵威震懾於異域。宋人募兵，其先尙有兵樣，然以兵樣募兵，是僅問其身，而已忽其家，雖得武健，不足以成紀律之師。久之則既忽其家，不復得再問其身。所養皆疍瘠，唐、宋武力不堪並論，此其一端。古今未有集疲癯而可以成雄師者，未有會羸劣而可以爲勁旅者，亦未有食不飽，力不足，而可以稱糾糾武夫者。故強兵必先富民，此又不煩論而自定之說。

且民貧則愚，民富則智。愚則怯弱，智則精強。今日兵爭，先恃器械，鬥智急於鬥力，故兵隊不僅需壯夫，又亟需智士。孔子有言，既庶且富而後教，又曰：「以不教民戰，是爲棄之。」今日之戰，更不可以無教，而今日之中國，則雖庶實貧，非先富亦無以施教，故曰「復興農村實爲國防之首務」。

昔管仲教桓公，作內政而寓軍令焉。制五家以爲軌，軌爲之長。十軌爲里，里有司。四里爲連，連爲之長。十連爲鄉，鄉有良人，以爲軍令。故五家爲軌，五人爲伍，軌長率之。十軌爲

頃讀潮陽陳翁論國防，主興宗法以爲之本，亦有見於此矣。

然古者「老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼」。善推此心，可以保四海，四海之內皆兄弟也。擴此仁孝惻怛，又何限於宗族之闕。古者合廟而祭爲同宗，合旗而戰爲同族。國之大事，惟祀與戎，貴族之編制以宗族，而庶民之編制則以鄉井。今封建已壞，貴族無存，氏族相糾，不如鄉里相團，與其求復宗姓，何如重整鄉井。此其一。

大學言「修身、齊家、治國、平天下」，此乃千乘百乘之家，非五口八口之家也。夫五口八口之家，父子兄弟夫婦之至戚，豈有身既修，而閨房之內，骨肉之親，猶有不齊之理。故知古之齊家即爲「鄉治」。田子泰在徐無山中，糾合宗族，並及鄉黨。橫渠張氏，藍田呂氏，規復井田，創制鄉約，宗族鄰里，義不相害。古昔封建之世，自當以宗族率導鄉里，今者庶民爲政，復當以鄉里孕涵宗姓。故古言「敬宗恤族」，今當言「敬鄉恤里」。古言「齊家」，今當言「齊鄉」。此亦道與世爲隆污之一端也。顧鄉何以齊？曰齊之以氏姓，不如齊之以衣食；敬之以宗廟，不如敬之以田里。若復古井田之制，使吾民得通力合作，有無相共，本諸衣食而爲教化，而渙散之民可以復聚，其爲國防之要，當無有更切於是者。此其二。

化爲大農，可以用新式機械，可以用新式灌溉，新式施肥，可以省人力而增收穫。可以分工

財貨愈集中，商業文化即漸趨熟爛而腐敗。中國則爲農業文化，農業文化肇始於鄉村，亦歸宿於鄉村，鄉村愈繁榮，資產愈散布，農業文化之生命，乃益悠久而安定。古希臘、羅馬以及近代西方商業文化，既達飽和沸點，即感惴惴不可終日，而中國文化綿歷五千年，所以深根寧極，日擴而益大，每轉而益進者，皆在此。今西方商業所以突飛猛進，盛極一時，因與新工藝相配合。然工商配合不如工農配合之強韌而堅實。中國前途厥有兩歧。一者原本傳統農業精神，而以新工藝扶植而護翼之，就農業基礎加建新工業，如以老幹萌新條，此一途。否則外炫於異域工商盛勢，原田每每，捨舊謀新，如潰頽堤，洪波汜濫，使外洋工商大瀾汨汨流入，淹滅舊農業而促其沉淪，此又一途。洪瀾橫決其勢驟，老幹萌新其事緩，然孰得孰失，必有能辨之者。惟欲求老幹萌新，不得不先事於培壅翦剔，則創爲公耕合作之新農村，其要著也。此其七。

古訓有言，兵猶火也，不戢將自焚也。強梁者不得其死，古今灼例，更僕難數。惟農業文化獨爲和平之文化，亦惟農業國防，始爲持久之國防。今而後言國防者苟仍寶我和平，戒其強梁，則捨農業國防無可取。果師井田公耕之意以求其均而足，法府兵衛所之制以期其強而固，以保甲社倉爲治安，以書院鄉約爲教化，工廠則附麗於田野，城市則融貼於鄉村，政俗文教則導源植本於農業，興國爭存則歸宗復始於傳統，如是則不與富強期而富強自致。以言國防，莫固於是矣。

二千年來的中國，秦、漢、隋、唐爲一期，宋、元、明、清爲又一期。姑以秦、漢、隋、唐爲前期，而宋、元、明、清爲後期，則前期中國主要在西北，後期中國主要在東南。前期中國大勢爲進取，而後期中國大勢爲退嬰。前期中國之都常在洛陽與長安，後期中國之都則在汴京與北平。南京在前後兩期中均曾取得國家首都之資格而絕不見其重要性。茲再一一分析論之。

秦、漢、隋、唐時代之中國，其立國重心尚在黃河流域。當時立國形勢，則東西橫線重於南北之縱線。戰國人羣指秦爲西方，六國爲東方。當時西方以武力勝，東方以文教勝。秦人統一六國，乃西方之武力戰勝東方之文教。其時秦都咸陽，尙沿襲舊的自然單式國家即戰國時代之秦國之遺蛻。及漢高祖崛起豐沛，平定天下，即天子位於定陶，而正式建都則在洛陽。洛陽乃東周以來東方之首都，漢以東方人得天下，自願建都東方。時獨婁敬、張良勸高祖西移關中，高祖以問羣臣，羣臣皆山東人，爭言其不便。而高祖獨聽婁敬、張良之諫，終往長安。其時匈奴河南王、白羊樓煩王，去長安近者七百里，輕騎一日一夜可以至秦中，而秦中新破，人民稀少。漢廷遂大徙六國疆宗豪族以實關中，此後屢世奉行，成爲故事。並定陵寢移民之制，直到漢元帝時，此制始廢。亦直到此時，關中人戶始充實，匈奴外患始平息。關中雖稱沃野，然實不足供養一首都。在六國秦時，及漢、楚相爭時，已頗仰賴巴蜀與漢中。及西漢建都長安，歲漕東方粟，中流砥柱

物力之驅邁與支撐不可。由長安向建業，乃順勢下游，不煩排布，自然滑去。桓溫抗志北伐，先議遷都回洛，一時過江名士，聞聲反對，可見當時南方人之意態。

北魏崛起平城，至孝文帝決意遷洛，此則又與東漢都洛用意不同。東漢都洛爲退嬰，而北魏遷洛則爲進取。北魏立國，譬之一人，乃坐北而向南，平城乃其堂奧，洛陽則爲前門。魏孝文決意遷洛，用意初不專在羨慕中國之文化，其另一用心則在以洛陽爲繼續南侵混一江左之出發點。

北魏建都洛陽，則其北方人物精力可以不斷向南輸送，積集在洛陽，再往南推進而攫取長江。故洛陽爲當時南北所必爭，桓溫與魏孝文同樣認識此局面。北魏之由平城遷洛陽，正猶如秦孝公由雍遷咸陽，俄彼得大帝由莫斯科遷彼得堡。然當時北魏已見衰象，鮮卑人已無高瞻遠矚之胸襟與氣度，彼輩樂居故土，畏遷新邑，罕能瞭解魏孝文之遠志。勉強入洛，即沾染中原委靡享樂的惡風尚，此正是鮮卑人內心枯竭精力已盡之明徵。以當時鮮卑人之情退委靡，無法運用魏孝文逆勢動進的國策，洛陽終於解體，而北方重分爲東西兩部。結果依然是在周、隋兩朝手裏混一了中國。

儼使中國像一件器皿，它是偏向東南傾側的，非在西北部繫扣住一個重心點，他將不得穩定，永遠向東南方滑下。儼使中國像一棵樹，他的根柢盤固是在西北，其東南雖則枝葉扶疏，終

明太祖驅除胡元，定都金陵，若論當時人物精力，固已薈萃江、淮下游，在此建都，正如漢光武之定居洛陽，只能成一個靜態的政治。而當時北方強敵未消，不得不特駐重兵，外重內輕，遂來「靖難」之變。明成祖毅然北遷，始一反太祖之順勢靜態的退嬰政策，而改爲逆勢動態之進取政策。明代得有四百年恢張龐大的局面，不得不說是成祖之功。

明成祖之遷都北京，實與元、清兩代之建都北京，用意不同。元、清都燕，如人坐北而向南。明之都燕，則如人坐南而向北。元、清其情在制南方之反側，明人其情在阻北方之入犯。所以明成祖之建都燕京，實得漢、唐建都長安之規模，同樣爲一種逆勢動態的進取國策。而明代國運，亦差可與西漢、唐人媲美。惟漢、唐時代（前期中國）之形勢，東西橫線之重要勝過南北縱線，而宋、明時代（後期中國）之形勢，則南北縱線之重要勝過東西橫線，此爲其異點。

東漢都洛陽，只在東西橫線之中途，未能盡量吸集東方人物精力輸向西方。北宋都汴京，只在南北縱線之中途，亦未能盡量吸集南方人物精力輸向北方。皆不能照顧全局，未能盡量發揮人文國家之體制，故東漢、北宋皆爲弱國。明代挾南趨北，與漢、唐吸東注西形勢相似。惟中國地形自西北傾向東南，若重心懸繫在西北，則全身警策，全身靈動。若重心懸繫在東北，則西北一角終難提挈。血脈精神終有一處掉空落陷，終不能全身活潑緊湊。此明代建國規模之有遜漢唐

處。若元清兩代，根本又當別論，此爲後期中國所以不如前期中國之主要原因。讀史者能擴開心胸，以遠神眺矚，可悟其意。若循行數墨，則將疑其言之若河漢而無極。

今再拓開一步論之，吾人從高向下，從冷就熱，從曠大處向狹小處，常有一種舒服安穩之感。反之，若從低向高，由暖向冷，從狹處入曠境，則易覺有一種奮進邁上之意。而不幸中國歷史人文之大趨勢，則常爲由高向平，由冷向暖，由曠向輿，雖若舒服安穩，而奮進邁上之意一失，則其民族精神將不免於懈弛而惰退。西漢之與唐、明，則在逆其勢而加以策勵與鼓舞。東漢、北宋，隨勢自然，則振作無從。

若以此意看歐洲史，則與中國適成對比。西歐文化始起希臘，漸次西向而達羅馬。中古以還，又自西、葡、荷、法而至英倫，最近又轉向大陸，自德抵蘇。綜其進向，乃不斷由平趨高，由暖趨涼，由小地面轉到曠大處。故全部歐洲史，乃若精力瀰滿，不斷有奮進邁上之概。中國則顯然有從高寒曠大滑向低溫稠小之趨嚮。然說者若據此而認爲中國民族精力懈弛惰退之證，則亦未然。何者，歐洲諸邦始終在自然國家之階段，羅馬戰勝希臘，日耳曼諸族戰勝羅馬，高寒曠大戰勝低溫稠狹之區而與爲代起。故羅馬吞滅希臘，日耳曼又吞滅羅馬，彼此即以所吞者自養。其歷史雖遞禪而下，其精神實互爲起滅，不相通貫。中國歷史則不然，中國文化乃自始即由高寒曠

大處向低溫稠狹而發展，而仍能保持其高寒曠大之命脈與生根。故西歐爲迭仆代興，而中國則蹶而復起。根據上述觀點，最近中國之將來，實有倒挽東南人物精力重新吸向西北之必要。

今就中國史上歷代建都分五區域言之，其在中央者曰洛陽，西北區爲長安，東北區爲燕京，東南區爲金陵，西南區爲成都。其他則不在討論之列。成都僅屬割據，依照地形，斷無全國首都落在西南之理。金陵亦僅偏安，明初雖以南京爲全國首都，只是曇花一現，不作準數。金陵適當長江下游，譬之人身，當屬臍部，決非首腦之區。北平建都雖亦近及千年，然大體是東北部族政權壓迫全國之一據點，只有明代三百年爲例外。儻統籌中國全局，又縱攬兩千年立國經驗，則此後中國新首都仍當面向西北，而洛陽自不如長安之適當。茲再分端論其利害。

五

橫觀全世界各民族，其文化發揚燦爛一時者，莫不經歷相當期間便成老去，因此近代西方人衡論文化：頗疑其亦如個人生命，不免有生老病死之必然經程而無可逃脫。獨中國適成例外。竊謂民族究非單體生命之比，若得常有新刺激，常投之新環境，自可不斷有新精力繼續萌生，而此民族遂永獲不老之象。近代之例，如英倫之移民北美，即其證。中國正因處境闊大，從不斷的新

刺激，醞釀出不斷的新精神。

約略言之，春秋、戰國時代，人文中心實在東部，而齊、魯爲之最。衛、宋已較次，三晉中原又次焉，而西部秦國爲最後。稍北如燕、趙，稍南如楚、越，皆不得預於當時人文之正統。即在西漢，依然以山東齊魯爲人文首區，而燕、趙、梁、楚次之。及乎東漢，人文基地漸移而西，梁、陳而往，人文特熾。及魏、晉失緒，中原喪亂，人物播遷，經大翻動，於是西北則轉而至甘涼，東北則轉而達遼瀋，東南則踰江跨海，西南則度嶺越嶠。中國經此一大翻動，各處均得從新環境下萌茁新精力。一到隋、唐統一，各處風雲湊會，當時的中國忽然生機勃發，氣象一新，正爲此故。然就大體論之，漢、唐中國人文，依然重在北部，不重在南部。吳、晉、南朝之局面，多半乃僑客之力，非江外人文所自創闢。直要到唐中葉以後，江淮人文乃日盛大。

下迄宋代，南北漸成倒轉，江南人文乃始凌駕於大河兩岸之上。明、清兩代，尤其是江、浙文物，絢爛昌明達乎極點。然最近百年以來，中國在世界形勢之大轉動中，又不斷開闢了新環境，賦與中國人以新刺激。浙、閩、兩粵，因其濱海通商之便利，開始邁步走上新途徑，太平天國一番龍競虎鬥，全由湘、粵人扮演主角，革命人物，乃及平定革命者，多半屬諸西南。而南洋僑民之海外移植，尤爲注意近代中國人之新發展者所矚目。最近對日抗戰，西南爲後方大本營。

不久的將來，西南諸省，無論人才物力，一定要在中國史上繼長增高，佔得一個嶄新位置。

至於東北最近百年來，魯、燕諸省大批移殖，以他們強韌堅厚的毅力，配上富源無盡的新天地，又值強鄰窺伺，國際風雲動盪衝突，直到「九一八」以來，淪陷喪亡之苦，在東北人民的內心，更蘊蓄了許多無可言喻之感。東北人在近三四十年的中國史上，早已嶄露頭角。目下雖一時沉淪，不久的將來，一定要突飛猛進。其人才物力，均將成為新中國建設時代之一支生力軍。我們放眼一看此百年來之變化，雖則驚心動魄，創鉅痛深，但中國人顯然又在新環境下領受新刺激，在新刺激下醞釀出新精力。此種新精力之表現，即為中國民族新生命之復始。

現在放眼一看，長江、大河兩大流域之下游，魯、燕、江、浙為中國自古傳統人文基點精華所萃。魯、燕為北部，是前期中國漢、唐時代之人文基點物力中心。只論山東一省，其人物精力，自古到今直上直下，始終站在全國各區域之最前線，而未見其過分的衰頹與窮絀。吳、越雖較齊、魯為後起，然其人物精力，一樣的站在全國各區域之前線者亦已經歷千年以上之時期。只照中國地形，山脈河流，風氣變動，自然傾向，便積聚到齊、魯、吳、越一帶。由此而上，為燕、為遼、為東北。由此而下，為閩、為粵、為西南。東北、西南正在預兆著新中國之新生命。中國最近當前之人物精力，似乎成了一個半環形，正是大陸與海洋交割的邊緣，恰恰成了一個半

依然有一種新刺激。依然可以醞釀出新精力，培植出新生命。我們向西北發展，不僅是平面上的平衡，抑且是直線上的溝通。不僅是地理經濟上的交流，抑且是歷史文化上的復活。我們要返老回童，要在逆勢與動態下重新從低下溫暖的所在，爬上高峻寒冷的故鄉。我們依然要從小地面復歸到大地面去。這是我們的奮進與邁上，這是民族之再生。

六

再以國防觀點論之，中國歷來大敵外患，在北不在南。無論是西北或東北，總是踞高臨下，佔着大地面來掩蓋小地面。中國的南方，象徵着和平進展，北方則象徵着奮鬥競存。已往如是，最近的將來依然要如是。人類大戰爭仍將在大陸上展開。國家民族決生死的戰爭，必在大陸上演。出。中國是一大陸農國，將來工農配合發達，決不怕海疆封鎖。在此民族思潮澎湃橫溢的時代，仗着幾十條海上船艦，運載少數軍隊，可以滅國併邑，此事幾難想像。中國人只要暫時不想攫奪海外殖民地，中國的國防，主要者必是陸空配合的大陸國防，即是北方國防線。中國北部大陸陷入敵手，則中國人將被趕入海裏，宋、明如是，馬其頓之於希臘，日耳曼蠻族之於羅馬，形勢亦復如是。

學，皆承蘇格拉底力矯當時哲人學派之遺風。重於共相，略於個性，亞氏雖稍愈，而軌轍仍然。其視耶教精神，雖一爲宗教，一言政治，其不免於抹殺個人之天性則一。故自柏拉圖而有歐洲中世紀之神學觀念，自亞里斯多德而有歐洲中世紀之演繹法論理學。希臘思想與耶教觀念二流匯趨而爲當時貴族僧侶階級所利用。循是而有培根之歸納法，洛克之經驗論，百科學者之唯物論機械論無神論，盧梭之民約論，風起雲湧，蔚成近代歐洲思想之新主潮者，蓋莫非於「上帝」與「國家」兩觀念下爲人類個性求解放，而爲之關一營謀現世福利之途徑。頹波駭浪，極其勢之所至，而有德儒尼采之超人論。其先則曰智識，其後則曰意志。智識也，意志也，皆所以擴張個人現世之權力。此即古希臘哲人學派所謂人類爲萬物之尺度。然世界之大，萬物之廣，個人智識意志之權力終有限。故歐洲近世個人主義之展開有二形態，其對外爲民族國家之搏成，其對內爲階級鬥爭之激化，凡此皆個人主義之結夥集團以求現世權力之無限擴張者。故其先則爲政府向教會爭學校，其次則爲個人向國家爭自由。然人生之終極，則不能如是而已。彼中有深識者憂之，則又時時反尋夫上帝之虔敬，理性之幽玄，而惜乎終未有以溝通此兩者之隔閡。故近世歐洲思想乃常擺盪馳騁於此兩途之間而靡得所寧定。

若以人類何爲而有教問中國人，則必不曰爲上帝，亦必不曰爲國家，更必不曰爲個人現世之

非斬剽人；則夷人之三族也。故胡亥今日即位，而明日射人。」夫帝王亦人也，帝王終不能以其富貴而可以無教，而教必早施於幼年。然幼年將何以爲教，將舉老聃、莊周以爲教乎？彼固曰「絕學無憂」，不主有教。將舉墨翟、禽滑釐以爲教乎？彼則曰「視人之父若其父」，非禮非樂，非所以教青年。將舉韓非、申不害以爲教乎？則如趙高之教胡亥。將舉僧侶卜祝上帝鬼神以爲教乎？則中國自春秋以來，賢卿大夫如子產、叔向之倫，皆已知其虛誕而不實。故不問其人爲何如人，彼必將教其幼稚，而求其所以教幼稚者則必尊孔子而遵儒術。秦雖尚法，而始皇帝之擇以教扶蘇者則儒士。漢雖賤儒，而高祖之擇以教惠帝者亦儒士。文帝雖好道家言，而得賈生，則使傳其愛子梁孝王。景帝友師晁錯，受法家言，而即殺晁錯以謝吳楚。及爲其子擇師，武帝師王臧，又儒士。漢武以十七歲青年登帝位，不待於得董仲舒、公孫弘，固已心嚮儒術矣。儒術之所以獨盛於後世，由其獨操舉世教育之權。教育之必本於儒術，由其明於人性，適於人羣，本諸人性之仁孝，效於人羣之久大。故中國人之願受教育者莫能自外。昧者不察，乃謂儒術獨便於專制，故秦、漢以來借以愚民，則眞其愚之不可及矣。

自漢武建太學，立五經博士，又設郡國學，而後中國乃始有國家官辦之教育。然儒家創教，雖不鄙從政，亦不專爲從政。儒家之教，在以超政治者導政治。博士弟子通經得官之制既立，雖

韓愈以師道自任，舉世駭詫，柳宗元擬之於蜀犬之吠日。然則循此推演，世事與教義終必脫節，則世事亦非達於糜爛大壞而不止。而猶幸其不然者，則僅賴門第世族，仍得稍稍汲傳統教育之餘波以資霑溉而已。而果也，中唐以後，門第世族衣冠之蔭日失其緒，而進士輕薄，場屋祿利之私心淺業，終無以撐架世局之宏闊。世事之壞，生民之禍，人才之卑污齷齪，達於唐末五代之亂而極。而凡有宋以來一千年，人才之培養，世事之營建，則胥由宋代諸儒人文自由教育之新精神有以振拔而奮起之。此正中國文化一番絕續生死之交。

然而宋儒立教，磨難實多。其先也，以人文教育與宗教教育爭；其繼也，則以自由教育與國家教育爭，而所爭皆至苦。當慶曆皇祐之後，文風既開，路府州縣，莫不崇教，競因書院而建學。朝廷又采蘇、湖教法爲太學章程，此則國家教育本追隨於自由教育之後而獎助推進之。及王安石爲相，頒行三經新義，乃儼然欲以政府定學術於一是，同時如司馬光、程顥諸君子皆持異議，然此猶不過如漢武以下朝野經師之爭博士與家法。荆公又創太學「三舍遞升」之制，而輕薄書生，矯飾言行以奔走公卿之門者若市。及黨爭所激，盪而彌遠，則有二蔡二惇立元祐之學禁。復廢科舉，專以學校取士。時謂蔡京，羣天下之學者而納之黌舍，校其文藝，差給飲食。旌別人才，止付於魚肉銖兩間。而學者不以爲羞，且逐逐然貪之。夫以漢代誠意推行國家教育，已不免

所同，而特出於一二地方官僚不相爲謀之所爲，則無怪乎在下之應者，亦終不知有國家民族之全體，而亦僅僅各自爲一二人之私生活謀溫飽。以若是之教育，而得收開通民智之效，固已奢於望矣，而何論於人才之作育。

及光緒二十四年，始有國立京師大學之舉辦，然不踰年政變作，新政盡廢。至二十七年又有復興學校之議，首唱之者爲山東巡撫袁世凱。二十八年，張百熙爲管學大臣，奏設速成科，分仕學、師範二館。所謂「師範」者，推其意仍不過曰開通民智。其曰「仕學」，則明將以學校代科舉，乃若有似乎漢、唐、宋、明國家主辦教育之意。然漢武興學，而一時耆儒宿德，如申培公、轅固生、董仲舒之流，固已項背相望先期而起。宋仁興學，而一時名師偉人，如范文正、胡安定之徒，亦已聲息相通聞響而赴。先唐而在者有河汾，先明而在者有金華，此皆政府興學之所藉手。若政府空抱興學之意，而社會無真學者之相應，事終無濟。而沉清之季世，縱使其時能朝野一心，真切求賢興學，仍將有學絕道喪野無遺賢之歎。而清廷之興學，則特迫於一二封疆大吏之陳請，而徒苦其無奈何。此一二封疆大吏者，如袁世凱之儔，請興學校辦教育亦不過藉以邀眾譽而沽高名，固亦不知有所謂尊師敬學之心。徒法不足以自行，有學無師，將以何教？故自中國傳統文化言，國家主辦教育，常有陷溺學者於祿利之淵之憂。雖可爲政府造就一時之人才，終將爲

或農工醫理各學院之一。循此兩次法令之變更，而知政府辦學旨趣，固已先後大殊。夫曰教授高深學術，養成碩學宏材，事非倉促可冀。縱有碩德大師，當國家社會寧定安謐之秋，亦非十數年間可以必其有成效。而況民元以來之學術界，青黃不接，自道咸而同光，經學考據之業，固已陵夷日頹，迤邐及地。回視乾嘉諸老，恍如峨眉天半。論新學，則以政法經濟乃至文哲諸科與聲光電化一例等視，昧蔑其國性，誇耀夫新知。以出洋留學爲國家教育之最高階層。其去也稱學童，其歸也稱博士，雖曰皆上智之選，而謂其當髦秀之年，竭三數載之聰明，可以盡覩國問學之能事。又謂其淺嘗薄試之所得，可以返而盡變一國之故常。語已既扞格而難入，語彼又疏闊而未親。以若是之人才，而當教授高深學術養成碩學宏材之重任，苟能多方磨礱祓濯，寬假而優游之，尙不知其所屆。而況乎蝴蝶翻覆，政事之多故，則又無怪乎其不能收預期之效。

而繼之以民十八之轉變，既曰注重實用科學，又曰養成專門知識技能，並陶冶爲國家社會服務之品格。是其用意乃不翅於同治以來之專治方言格致，而不過稍稍擴大之於各實用科學，其爲著眼於一藝一技之間，而無意於學術人才所以爲教育本源之地者則一。

故自晚清同治以來八十年國家興學之歷史，有可以數言盡者。一則當滿清部族政權二百年重壓深鋤之餘，學術自身乏生氣，無大師崛起，而教育失其嚮導。一則政府之於教育，先則陽崇而

陰摧之，既又束縛而馳驟之，言其積極，則以利祿爲引誘；言其消極，則於自由無尊尙。夫就今日而言教育，固有非社會私人所能勝其任者，然政府法令之爲功，猶之如土壤、如雨露、如陽光，苟爲無種，雖盡培植煦潤之能事，亦終不殖。教育以師道爲生命，師道之興本於學術，學術之昌原於自由。政府之與法令，獎掖之，護養之，而群雌無雄，其法不育，師道之興，仍有待於社會學術自由空氣之醞釀，其事固非政府法令之所得而預。

抑尤有進者，以今日歐西國羣大體言之，教訓本乎上帝，意志在乎民眾。政府者，公意聽之國會，大訓本之教堂，此二者政府官吏之規轍繩墨。中國不然，人生大訓在學校不在教堂，若學校之權操之政府，是輿情雖在下，義理常在上。顧在上者之義理又何自生？以政發教，不僅爲教不肅，抑且爲政無源。故就中國傳統文化言，國辦教育鮮有美效。而況國會之代達民意，在中國尙無成熟圓滿之機運。然則在歐西，以教堂、國會、政府爲鼎足之分峙，在中國將以政府爲獨柱之孤撐，幾乎其不折且崩。故在春秋，鄭子產不毀鄉校。迄乎秦、漢，博士雖屬太常，獨得預聞朝廷之公議。國家有大政典，大興作，大獄訟，每必諮焉。而晚明黃黎洲著待訪錄，欲以學校寄天下是非之公。此皆有見於吾民族搏羣建國之大體者。故曰「廣牖民智，普及學校」，此政府所有事。曰獎勵科學，宏興實業，此亦政府所有事。然而以言夫正學術，作人才，所以爲教育本源

之地者，其事乃非政府所宜操握而左右之。西邦言治者每主政教分離，使宗教自由發展於政治之外。若推此以言中國，則政學亦當分，使學校得超然獨立於政治之外，常得自由之發展。民氣藉之舒宣，政論於以取裁，此亦發揮中國傳統文化精神一要目。

六

更端言之，則中國社會重禮不重法。法律操之政府，禮義明於學校。禮義之所闡明，即法律之所依據。在歐西宗教與政治分馳，故宗教主感化，而政治重裁制。彼中既言政教分離，又言司法獨立。在中國則教之與法皆源於學。若學校不獨立，則政府爲無上。故社會私立學校當如西國之教堂，國家公立學校當如西國之法院。今者學絕道喪，儒師不興，人不悅學，當此時而唱社會自由教育之獨立，其事殆莫有應。

不得已而思其次，以西國之司法獨立變通而施之於教育。使長教育者常得超然於政潮之外，物色耆儒長者，尊以禮而優其位，不責以吏事而期其德化。國家得有文理科大學五六所，一如民元之所揭櫫，一以教授高深學術，養成碩學宏材爲職志。學術明則人才作，若網在綱，若裘挈領，若高屋而建瓴水，由大學而中學而小學，窮源竟委，常使自外於政海之波濤而爲國立寧極。

庶乎正本清源，學術定而國家社會相與以趨於定。然此非一顰一笑必效西鄰而後可以爲美者之所知。

今國人常言教育經費之宜獨立，而不知尤貴者在「教育職權」之獨立，更貴者在「教育精神」之獨立。教育有獨立之精神，獨立之職權，而後可以有高遠之理想，而後可以從事於學術人才所以爲教育本源之地者以備國家社會眞實之用。故國家高等教育，斷當以「文化」與「人才」爲中心。所謂「人文教育」是也。其次乃有國民教育，則初級之普及教育及社會成人之補習教育附之。其次乃有實業教育，則凡各實用科學，專門知識技能，如民十八之所揭櫫者屬之。如此亦庶乎一洗同治初年廣方言館以來水陸師學堂相傳遞續之沉痾宿疾，使人知於技術實用之外尚有所謂「學」，富強權利之外尚有所謂「教」。不然則將見人才日以窄狹，人志日以卑污，並此技術實用富強權利而不可得。

或曰，子所陳義則高矣，抑今國人方羣呼科學救國，子獨於科學教育若有歉意者，何也？曰：惡！不然，此非余意之所存。方十八世紀以及十九世紀之前半，英、法國勢烜赫，如中天之日，而日耳曼諸邦尙分崩離析，不相統屬，其時英、法科學實業皆已極盛，而日耳曼之學者，獨以文、哲、歷史、藝術見長，其高論昌言於各大學講壇之上者皆此類。英法人笑之，曰英國乃海

上王國，法國爲大陸王國，而日耳曼則雲霧中之王國。何者，彼中所談文、哲、歷史、藝術諸科，皆無當實用，無關富強，如有物焉，盪於雲霧之中然。然日耳曼人終於此雲霧中得救。他日者，屢勝鄰敵，政治一統，遂造成十九世紀晚期之德意志王國，而其國內科學遂亦突飛猛進，越英法而出其前。凡本篇所稱引，姑皆勿深論，我特請國人姑效法當日之德意志，亦何爲而不可。

(民國三十一年二月思想與時代月刊第七期)

六 中國人之法律觀念

一

德儒黑格爾謂法律乃文化之一現象，柯賴 Josef Kohler 亦謂法律乃民族文化之產物。馮德 Wundt 則謂法律之進程，不外為民族心理之進程。中西文化既各有其特點，則此兩民族對法律之觀念不能盡同，抑且有極相懸異者，是亦無足深怪，竊而論之，厥有數因。

一者由於雙方對於「道德觀念」之不同，儒者論性善，道德皆由內發，本於人類之內心要求，此為中國民族傳統思想中最重要之一義，而希臘古哲之論，則全不及此。亞里斯多德嘗謂：

幼時之養育教導皆得其正猶未足，必須養成其習慣，使其既為成人，亦能行軌於正。又需種種法律規矩，宣示人生義務，令人以所當行。蓋常人行事悉由逼迫，非緣理性，由畏刑

人非因多視聽始有見聞之覺，乃先有見聞之覺，乃用之於視聽也。其於德行反此。人之德行自躬行實踐而致。人須先試為正直乃能正直，先為自制乃能自制，先為勇敢乃能勇敢，一國之立法者，欲因習慣薰染之故，使人盡為善士，理亦猶此。

蓋亞氏既認人類道德僅在實行與習慣，自不得不重視立法以為實行與習慣之規範與依據。於是遂不得不以倫理學為政治學之一支。又遂謂果能研究政治學之全部，則人生哲學可以完成。此亞氏對於人生之看法則然。故亞氏謂司法乃社會的道德，其他一切必附屬其下。又深讀斯巴達諸邦之立法，謂能對於國民生活加以管理，惟斯巴達數邦之法家曾一行之。又謂：

法律所規定之行為，大都本於道德之大全 Complete Virtue。蓋法律令人實行一切美德，而禁止一切罪惡。法律令人勇，令人節制，令人和婉，舉凡一切善惡，法律莫不及。

亞氏此說，乃頗與中國傳統法律觀念相異。蓋中國觀念，法律惟以防過閑非，如亞氏所謂禁止罪惡者則有之，而並不能令人入於美德。人類一切美德，皆由其內心充沛自發，非遵行法律所足當。故就法律與道德之關係論，中國人僅以法律補道德之不逮，西方則直以法律規定道德而又領

導之，此其極大相異之點。

惟其中國人主性善，故論道德多偏重人類之「真情」，而建以爲諸德之本，如儒家之特提「仁孝」是也。西方人不認人類自性向善之一義，故其論道德亦每捨人之情感而就理性言之，理性者略當於孔門之所謂「智」，墨家之所謂「義」，而與仁孝不涉。故中國人言道德每就泯小己之私，而指其人與人相融之一境以爲說。西國言道德，則就人與人之各止於其分限而不越者當之，此亞氏言道德所以特重「公平」一義。夫曰仁孝，其事非法律所能預；曰公平，則立法者自得而優爲之。亞氏之言曰：

公平為至德，公平為百德之總，公平為德行之全體。

凡事合法即為公平。

破壞法律者為不公，守法者為公平。

公平人者，即守法之人或為公正之人。正者，即合法與公平之謂。

不合法律，又不公正，是不正也。

法官之責在力使之平。

人當爭論之際，每求直於裁判官，即所以求得公平也。裁判官則公平人之化身耳。

公平僅能決於法律，法官蓋公平之保護者也。

公平與不公所恃乃為法律，而存在於應有法律之地，蓋即存在於人民在統治之下而能平等者是也。

本亞氏之意，公平既為百德之總，而法律則為公平之化身與保護者，是不啻謂法律即道德之化身與保護者。法律何自生？則生於國家之立法。故就亞氏之意，國家超乎個人之上，故為一「公民」乃與為一「善人」不同。亞氏之言曰：

行為之大部為法律所規定者，多出自全德，法律之責固在教人依履德行而禁為過失也。全德之所以生，其原乃在法令之設，俱以教人盡公民之責任為重，而個人教育，則非使之為良好之公民，而僅使之為一善人。

循此推演，乃有「公德」「私德」之分。能盡公德者為公民，能盡私德者僅為善人。國家高出於一切，故公民亦高出於善人。就亞氏之思想而為演繹，人類道德之意義，其地位實在國家意義之

羅馬共和時代有市民法（Civil law）與萬民法（Law of Nations）之別。此即羅馬同國人民權利不平等之表徵。羅馬所謂市民與外國人（非市民），一視其取得法律上之市民權與否以為判。有市民權者為市民，無者為外國人。市民法之權利，惟羅馬市民能享之，至建國後五百年頃，乃始為外國人設特別法院，此則約當中國戰國之末期，即耶穌紀元前八十九年。社會戰爭起，始認意大利全體人民為市民。此則當漢武帝之晚節，直至中國建安時代，於是羅馬帝國之人民，始得均享羅馬市民之法益。然是時羅馬內部已戰爭擾亂不息，羅馬已始衰，不二百年而終分為東西兩邦，不可復合。

故羅馬人之國家觀念與法律觀念，直依然承襲古希臘狹義的市邦與狹義的公民觀念，而逐漸解放以達者。及其晚世，帝國臣民皆受羅馬市民同等之待遇，此毋寧謂是羅馬之變態，而非羅馬之本真。故羅馬法中之權利觀念，即古希臘人之公平觀念。其法律中所謂人格者，亦指權利言，不指道德言。就此點論，又與中國人傳統法律觀念大異。

中國人所謂法律，多偏指刑罰言之。中國「刑法」二字之語原，雖亦均有平等之涵義，然中國人對於刑法之觀念，則毋寧謂其偏於罪惡之懲罰，而不在權利之保障。（註三）故西方之法律觀念常為「權力」的，（註四）而中國之法律觀念則為「道德」的。惟其常為權力的，故民權日張，

則法律亦日變。

雅典梭倫之創法，彼自期所創得垂百年則已滿望。蓋梭倫當時用意，在廢除宗教傳統下之舊等級，而另以財富定新等級。梭倫法下之人民凡分四級，而各級權利皆不同。第一級即富人。惟第一級始得任高等官吏。第二第三級方許入參議院及立法機關，是則社會勢力權力有變動，即國家立法亦不得不隨之爲變動，故羅馬十二銅版法之名言，謂人民最新議決者即爲法律。通觀西洋史上每一次立法，即社會各種權力之又一次重新認識，與社會各種權利之又一次重新規定。此不僅雅典之梭倫法典與羅馬十二銅版法爲然，一切立法運動蓋無不然。而中國人之法律觀念則大異乎是。

姑以羅馬十二銅版法與李悝法經爲例。十二銅版法之內容曰傳喚、曰審判、曰求償、曰父權、曰繼承及監護、曰所有權及占有、曰房屋及土地、曰私犯法、曰公法、曰宗教法、曰前五表後五表之追補。其開宗明義即爲訴訟。次之則爲人權物權等之規定。訴訟在西洋法上蓋占甚高之地位，彼中法家謂後世以訴訟法爲權利之附屬物，羅馬則以權利爲訴訟法之附屬物。要之訴訟由爭權利地位而有，亦惟有權利地位乃得有訴訟。西洋法律觀念既以權利爲基礎，自當以訴訟爲最要。至李悝法經凡六篇，一曰盜法、二曰賊法、三曰囚法、四曰捕法、五曰雜法、六曰具法。其

內容雖不可深考，然即觀其律名，可知中西法律觀念自其原始固已大異而不同矣。

十二銅版法頒佈於彼中耶教紀元前四百五十一年，較之李悝法經當稍早五十年左右，然李悝法經固爲集諸國刑典而來，其源甚古。是中西兩大文化法律系統之初步完成，先後略同時，此亦世界文化史中一有趣之對照。然論其內容與其精神則顯然分判。李悝法經之重要者乃曰盜賊囚捕，此後商鞅受之而創秦律。史稱鞅之治秦，山無盜賊，此真法經之效矣。老子亦言「法令滋章，盜賊多有」，此皆古人以法令主治盜賊之明證。及漢高入關，約法三章，曰「殺人者死，傷人及盜抵罪」。當時悅其寬大。今即此三章之律，亦可以窺見古人對於法律觀念之偏於禦姦禁暴，固與羅馬十二銅版法大異。及蕭何作漢九章律，亦攬摭秦法，較之李悝法經特加戶、興、廐三篇，漢律遂爲後世所祖。明李善長言，歷代之律，皆以漢九章爲宗，至唐始集其成。此中國法律性質之較然與西方異趣者其二。

三

此等中西法律觀念之異趣，溯其源則由對於國家觀念之不同。西方國家觀念禪衍自希臘之城邦。彼以國家爲無上，個人悉受國家支配，法律者，即國家支配個人之意志與權力之具體表現。

刑以弼教，禮以防之，有弗及則刑以輔之。

中國人之謂「刑禮表裏」相輔者，蓋與彼土所定行爲與權利之相隨有其相似，而精神意志則絕不同。

耶林謂法律之效用，始乎許人以行爲，吾人乃得由此行爲中而推求與觀察所謂權利之一物焉。行爲爲行使權利之惟一途徑，權利爲享受法益之惟一手段。此耶林之所謂行爲，略當於中國之所謂「禮」，而其不同者，西國從行爲推到權利，其骨裏仍爲個人主義。

中國倫理思想因主性善，道德以仁孝爲中心，故禮雖屬於行爲，又曰禮尚往來，而從禮推衍，仍無西國所謂權利之觀念。孔子曰，「克己復禮爲仁」，又曰「人而不仁如禮何」，禮仍與仁相表裏。故西國言行爲，歸之個人之權利；中國言禮，則歸之個人之道德。此已不同。故西國以法律認許吾人行爲之權利，中國則以法律禁防吾人行爲之不道德。故熊遠謂「禮以崇善，法以閑非」。唐太祖「明禮以導民，定律以繩頑」。漢書刑法志謂「制禮以止刑，猶堤之防溢水」，而遼書刑法志則謂「刑者始於兵而終於禮」，明刑法志謂「唐撰律令一準乎禮以爲出入」，皆可以識其用意之所在。此又中西法律繫乎其政治意識與國家觀念之不同而相與爲異趣者三。

四

然繼此尚有辨者，則是法律與宗教之關係。

尙考其始，古代希臘、羅馬、印度諸邦，法律本皆爲宗教之一支。（註六）以當時彼中政治情形論，自宗教團體以外無政治，除舉行公祭的教士以外無官吏，除宗教所宣神性祝語以外無法律，法權即宗教，法律即靈文，司法即禮節。平民無宗教，因遂不得爲公民，不得參加政權。此等現象，正若與中國古代相似。中國人所謂禮，本源亦來自宗教。又曰：「禮不下庶人，刑不上大夫。」宗教之階級，即法律之範圍，似若中西頗相一致，而其間復有別者。

中國自儒家思想興起，即代替宗教之功能而有之，而禮樂之涵義，遂偏於人類自性道德方面者日多，偏於宗教儀節崇拜方面者日少。西國則自羅馬帝國之晚期，耶教傳布，以宗教代宗教，而別無如中國儒家思想之一流。故在彼邦占社會最高地位爲人生權利保障道德嚮導者有二，曰法官、曰教皇；曰律師、曰牧師；曰法庭、曰教堂，而政府威信常屈居其下，如是則謂之治。若法官教皇不當位，律師牧師不盡任，法庭教堂不稱職，而政府巍然獨踞於社會之上，則必亂。

法律以公平爲職旨，於是而有自由平等，此爲俗世之大義，復有耶教博愛爲天國之至訓，宗

刑。荀悅謂「禮教榮辱以加君子，化其性也；桎梏鞭撻以加小人，化其行也。」刑法常與小人及罪惡同門，則宜其率主重刑而又常輕視之。然法律之在中國，雖曰爲私議之所輕賤（衛顗語），而歷古以來，法律專家則史不絕書，漢、晉名儒如馬融、鄭玄、羊祜、杜預皆律家也，六朝、隋、唐迄於趙宋，代有律博士，轉相教授，此官至元而始廢。故中國士人對於律學，蓋夙所盡心。漢代馬、鄭諸儒章句十有餘家，家數十萬言，其盛可思。而今傳唐律疏義尤稱明允詳密，爲治吾國律統者不祧之祖。又自他一端言之，雖古有禮不下庶人，刑不上大夫之說，若禮刑待遇顯分貴賤，實則中國傳統觀念固莫不主法律平等，商君書賞刑篇謂：「刑無等級，自卿相將軍以至大夫庶人，有不從王令犯國禁亂上制者罪死不赦。」此不僅商君法家言然，蓋中國傳統精神莫不然。當春秋時，楚申無字據僕區之法而折楚靈王，靈王爲之謝罪。當戰國時，孟子設謂臯陶爲士，瞽瞍殺人，亦在必執，未聞以其爲天子之父，而當未減。又如漢代張釋之之對漢文帝，亦儼然西土所謂司法獨立之精神。

明代主疆域者曰布政，掌刑名廉刻者曰按察，掌軍政者曰都指揮使，司法行政異官，本中土舊典，蓋法律平等，司法獨立，在中土非無其意，抑且明見其制。中國人輕視法家，特以其徒尚法律，不務教化。即在西國亦未聞有謂教堂可獨去，法庭當獨存者。若遂謂中國不知法治，則又

一謬說。

蓋中國傳統觀念，國家與社會不嚴別，政治與教化不嚴別，法律與道德亦不嚴別，國家之與政治與法律，其與社會之與道德與教化，二者之間，其事任功能常通流而相濟。故儒家言禮即已包有所謂法。後儒言法，亦多包有所謂禮。如唐杜佑通典，食貨、兵刑與禮樂並列，杜佑不謂之法而謂之「典」，典即法。

一代之興，莫不有法，爲上下所共遵而不敢踰。然而中國學者終不言法而言禮，蓋禮可以包法。孟子曰：「上無道揆，下無法守」，「道」「法」兼舉即禮矣。若捨禮言法，則法將用於剋制而啟爭端，故中國人不貴。

中國亦有不言禮而言法者，如曰「有治人無治法」，又曰「有治法而後有治人」，此法即括一切典禮，如杜氏通典之所舉，不限刑法。後世既多束縛於文法，使人不獲自盡其才智，乃有治人治法之辨，然則謂中國無法治，不謂之贅說不可。

故中國人言法治非以法律治，法律特以輔禮教道德之不足，斯法學淵源仍當本之於經術，韓愈謂「使法吏一斷於法，而經術之士得引經而議」是也。此其意蓋亦本之古誼。漢書高祖紀，七年令「執見不同據經論決者聽」。夫禮者，先王未之有而可以義起，今之於法，又許其執見不

同，據經論決，故中國法律乃富有矯正衍進之活動性。西土輒近法家所謂由法律而得公平，非依照法律爲公平者，我國法律早有此精神。

抑且中國人對法律所期求者尙不止於公平，如西土之所標舉。蓋中國既重禮教道德，故對法律觀念亦輕其成文而深探其內心焉。鹽鐵論謂春秋之治獄，論心定罪，「志善而違於法者免，志惡而合於法者誅」。晉熊遠亦言之，「法蓋羈術，非妙道也，矯割物情以成法耳。若每隨物情，輒改法制，此爲以情壞法。」其實春秋所謂「誅心之論」，與熊氏之所謂「以情壞法」者，其事本出一源，而不過所從言之微異。

夫法律本以輔道德之不逮，道德原於人之內心，則法律之不能不探本究極於人心，其義易覩。故張斐曰：「刑者司理之官，理者求情之機，情者心神之使。論罪者務本其心，審其情，精其事。」應劭亦曰：「大小以情，原心定罪」，中國人法律觀念有「重心」與「重情」之二成分。此又與其重經術者同出一源，而復與西土法意顯見其異趣者五。

六

故戴記大學載孔子之言曰：「聽訟吾猶人也，必也使無訟乎？無情者不得盡其辭，大畏民

志，此謂知本。」此等精神，顯與羅馬古代所謂訴訟程序迥殊。羅馬古代訴訟，必須嚴守法律文句，稍有錯誤，即致敗訴。如一葡萄花生對私伐其葡萄起訴，若不依律曰「採伐樹木」，而徑曰「採伐葡萄」，即作無訴權論，其他手續怪誕，尚有甚者。中西相映，各一天地。蓋中邦重內心，彼土重外律。此邦常有以情壞法之虞，而彼中則常有以法蔑情之敝。

羅馬法既與羅馬帝國相得而益彰，而近來彼中學者又頗謂羅馬之形式法學與彼方最近發展之資本主義有甚大之效助。是彼方法律固與帝國主義資本主義結不解之緣。而吾土之尚情法學，則與此二者俱不協。今吾國人既以西方帝國主義資本主義為詬病，而又不勝其富強之歆羨，則轉而盛譽及其法治。不知其所稱譽者即其所詬厲，所詬厲者即其所稱譽，此又中西兩方文化系統之相違，固不得輕執彼一以譏此一。

明乎此，則董仲舒之春秋決獄，在中國傳統觀念下固無可怪。歐洲近世大學起源，其在十一、十二世紀時，強半治法律與神學；其治法學，大抵崇奉羅馬法典而為之註釋，稍後則復就註釋家之成書而為研討，此豈不如中土諸經之有注疏？羅馬法大抵淵源於習慣，所謂「申、韓卑」，故法律之學終不足以獨尊，而猶待於有宗教與神學。求所以闡釋神學者而又有哲學，此西方大學初期課程之大要。

人所勝，而其法典終不爲勝者之所更，蓋其國習俗、儀文、法典、宗教渾然同物，雖有勝家，不能取一切而悉變之也。」（嚴譯法意）

然今日之中國，雖無勝家，方亟亟自毀其一切而謀悉變，於是法律亦不能逃於例外。今日論者方務離法律與道德教化而二之，一意模仿西俗，於舊典多有不知其用意，而輕斥輕廢者。

夫一國家一民族固不能專以法律治，然則中國他日而仍將有道德與教化，其勢又非更端易轍，再徹底模仿西方之耶教不爲功。法律既變質，學校亦換形，苟非有教堂以濟其缺，則頽波所趨，將不知其所屆。然若求中國法庭、教堂、學校、政府一切盡變，以效西俗，其事固亦非一二百年之所能成。豈徒一二百年，相鼠有體，國亦宜然。體之既立，有不可以盡變者。彼自尸於輔國導民之位，而昧於國家民族文化之本統，固將無往而不見其齟齬。

註一：古代希臘諸邦皆以法律劃一居民之服飾。斯巴達法律有對女人帽子之規定，雅典禁女人旅行攜帶三件以上之衣袍，盧德禁止刮鬚，彼臧斯法定家中藏剃鬚刀者罰鍰，斯巴達則罰居民不剃鬚者，又斯巴達、羅馬皆禁養殘疾之子，柏拉圖、亞里斯多德理想立法中皆有之。柏氏法論謂個人所有家庭及其財產，均隸屬於城邦，城邦常能以強力壓制家庭。希臘人雖在市民觀念上尋到脫離君權暴橫之一種解

放，然並不能在社會上爲家庭謀必需之地位，古希臘學者亦無杜門隱逸之權，凡屬公民必當出席議會投票，並充任國家官吏，遇公務爭議，公民必歸附一派，表示贊否，不許有中立，不表可否而中立者，則嚴懲。兒童教育屬於公家，父母不得有主張，柏拉圖謂兒童不屬父母，而屬於邦國。宗教亦無自由，不許懷疑其邦神，蘇格拉底之死，即由此。人皆爲邦而生，亦爲邦而死，惟其得投票選舉與被選爲邦之官吏，此即當時人所謂之自由。

又按：荷蘭法學家克拉勃 H. Krabbe 謂柏拉圖意在採用一種共產式的生活之激烈要求，實現統治階級最純正之正義意識，統治者爲求繼續避免一切掛念及拋棄利益，故彼輩必皆無妻室無子女無財產，凡能擾亂統治權行使之一切因素，皆應屏絕，柏拉圖蓋承認與牧師當終身不娶之主張相同之根據。彼謂凡專心於完成人類道德之人，必須拋棄一切個人利益，故柏拉圖之理想國，乃企圖用一種外部的方法，即消滅利益的方法，克服統治者之私利。物質掛念既已消滅，始可努力實現理想。

今按：克氏發揮柏氏原意極明白。由柏氏與亞里斯多德同病，亦不瞭人性有向善之良能，而其運思立論，又較亞氏更偏於玄想，故有此等理想國之擬議。近人頗疑儒家聖君賢相之說，有似於柏氏之哲人政治，不悟柏氏理想中之哲人，固與中土聖賢根本不相似。

註一：羅馬法中「法律」一語，拉丁語曰來克司 Lex，又曰優司 Jus。「來克司」者，羅馬古代專指國王所制定之法律言。至共和時代民會議決法律，亦曰來克司，然依拉丁語解釋法律一字之意義，最適當者

爲「優司」，此字有時指權利言，有時兼指權利與法律言。德儒耶林 Rudolf Von Ihering，言優司一字以爲束縛用則爲法律，以爲束縛義務者用則爲權利。

註三：荀子云：「制刑之本，將以禁暴惡且懲其末也。」漢書刑法志：「制禮以明敬，作刑以明威。」又「制禮作教，立法設刑。」鄭昌上疏：「立法明刑，非以爲治，救衰亂之起也。」張敏云：「孔子垂經典，皋陶造法律。」原其本意皆欲禁民爲非。張斐云：「律始於刑名者，所以定罪制也。」此爲法律主禁非之證。漢文帝詔書云：「法者治之正，所以禁暴而衛善人也。」元帝謂：「法令者，所以抑暴扶弱，欲其難犯而易避也。」蓋法之禁暴罰惡，其意在於衛善扶弱，此又一義。

註四：鄧令納克 Jellinek 論法律三特徵，謂法律乃眾生互相對待之外行規範，一也。又謂法律乃由一已知之外現權力所發生之規範，二也。又謂法律乃一種規範，其束縛力乃由外現權力爲之保證，三也。至英儒霍布士則謂法乃主權者之意志。反言之，主權者之意志即法，其論若偏激，實道着彼中法律之深處。

註五：近代歐西學者對國家觀念之理論亦有不取希臘國家至上之舊觀念者，如德儒馮特 Wundt 謂國家非法律所必需，法律所必需者乃一團體之存在，此團體由其內部思想與利害一致之故而能產生羣的意志，由是法律即以實現。彼中法家謂馮氏此說，足爲國際法存在之根據，然馮氏論法律，非必需於國家，其義卓矣，而仍不脫以利害觀念爲中心，與中國傳統思想之偏向道德與文化觀念者，仍有毫厘千里之

辨，此中西思想之所以終不易於驟合。

彼中新說更爲接近中國人觀念者，則有荷蘭法家克拉勃 H. Krabbe之近代國家觀念一書，大意謂國家乃公務之集合體，故法律目的不在權利之維持。社會乃一種制度，在此制度內，常有多種服務之交換，法律則爲達到此項目的之方法。個人乃事業之主體，而非權利之主體。法律目的在保障利益，而利益屬於公眾，可以共享，與權利之屬私者不同。克氏謂政治團體已逐漸不受外部權力之支配，但受存在於人類內心及其精神力之支配。此種精神力，已代替個人權而容許法律與正義之產生，人類內心自有正義之本能，正義之感覺，及正義之意識，此皆足以強制人類生活於大羣中，此乃國家觀念所固有之統治基礎。又曰：法律非一種威嚇的權力，而寧可說以倫理性質爲根據。法律之權力，可以在正義情感之反應作用內尋出；此種權力，存在於人之內部，而不在其外部。

克氏此種觀點，殊與中國傳統理論較爲接近。然彼立論中心，仍是偏重人類正義之感，若追論正義之核心，仍將返於亞里斯多德之所謂公平。又彼云事業與利益，此與行爲與權利，不過一重個人言之，一重社會言之，要之仍自古希臘思想中脫胎，不過目擊近世大陸派國家觀念之流弊，而求有以矯正之，其與中國傳統思想，仍隔一膜。此尚論中西文化與思想者所當微辨而深識。

註六：希臘、羅馬、印度諸邦古法，皆混有禮節儀注禱辭，亦有關於所有權繼承權諸法，散列於祭葬諸禮之間者。十二銅版法並載葬禮之詳細節目，蓋彼中古人自謂法律出於神，柏拉圖謂服從法律即服從神，

皆其證。

註七：古希臘、羅馬之所謂 *Pedagogue*，非教師，乃教僕也。近代彼中教師教育諸字，尙多從此演變而來。十九世紀以後，各國始注重國民教育之推行，然教師亦僅被認為一種公務員，其在社會上之尊嚴，仍不如牧師與律師。

註八：傳隆謂「禮律之興，本之自然，求之性理，非從天墮，非從地出。」古人往往禮律不分，故八議八成之法，三有三赦之制，胥見於周禮，初未有「禮」與「律」之分。漢叔孫通所撰禮儀，亦與律同錄藏於理官，而近代如曾國藩論禮，謂「先王之道，修己治人，輕緯萬端者皆禮。」又曰「舉天下古今幽明萬事而一經之以禮。」又謂「秦樹禮氏五禮通考，自天文地理，軍政官制，都萃其中，旁綜九流，細破無內，惜其食貨稍缺，嘗欲集鹽漕賦稅國用之經，別爲一編，傳於秦書之次。」先聖制禮之體之無所不賅固如是。如曾氏說，則西國一切所謂習慣法成文法，固亦可以盡包而無遺。孟德斯鳩亦謂中國合宗教、法典、儀文、習俗四者於一爐而冶之，總是四者之科條而一言以括之曰「禮」，此亦中國言禮即包法。

又如西方國際公法，其法獨超出於國家之外，故彼中學者謂國際法乃道德的一部分，因其不能用刑罰強迫施行，並不具有有效之制裁，惟於道德上有拘束性。此在中國春秋時代，已有極開明極進步之國際公法，惟中國人不謂之法，而謂之禮。即如議唐、宋、明之對外，既非春秋列國並峙之禮，然

必能人盡才，官盡職，事盡理，而物盡用。而徒操賞罰以束縛而馳驟之，則賞罰適足以促亂而釀變也。

然則若之何而使人盡才、官盡職、事盡理，而物盡用？曰求之於漢、唐、宋、明之所以爲之者而挾其精，尋其微，則必曰「自人盡其才始」。必人盡其才，而後官可以盡職，事可以盡理，物可以盡用。固未有人不克盡其才，而官克盡職，事可盡理，物可盡用者。然則人盡其才，乃法治之大本要宗。何以盡人之才？則必疏節而闊目，使人之才情氣力，恢恢乎於我法度之中，若游刃而有餘，而後人之有才者得以盡，而我之賞罰得以施。不然，我之法度繩墨，固已束縛其人而惟我之馳驟之，則人雖有才，固不能盡，而我之賞罰亦何所施。縱或施焉，亦曰遵我法者賞，而違我法者罰，是賞罰僅所以嚴我之法，而非所以盡人之才。人之才既不克盡，亦何貴於我法之嚴乎？

故古之善爲治者，太上莫如尊才而遜法，務求容人之才，使得寬深自盡於我法度之中，而我操賞罰以隨其後，以鼓舞而獎懲之，此其上。其次則守法以害才，一視其從違於我法而賞罰焉，使人知有法而不知有才者，此其次。尤下者，則不惟拘法以礙才，抑且困於法而自敗其賞罰，使賞罰之權無所運，則法斯最下矣。於是則人才荒而天下亂。

故法治之美，有一言而可盡者，曰：「莫大乎使人之有才得以進，而不肖者亦得以退，而又使人之才不肖易以顯」，此最法之善者。何藉而使才不肖易以顯，又使有才易以進，不肖者易以退？曰：「莫大乎明其責而專任之，又貴乎簡損其階資節級之尊卑而上下直達，使在上不爲貴，在下不爲賤，以暢其氣而通其流。」如是則人之有才，卓乎可以自異，矯乎可以自奮。凡爲天下之才留其自異自奮之餘地者，此必天下之良法。

老子曰：「三十輻共一轂，當其無，有車之用。」論語亦言，舜之治，「恭己正南面而已矣。」元首無爲於上，股肱勤勉於下，百司各有役，而一人總其成，集賞罰之大柄，而不攬叢脞之庶事，古之人君必有得於此而後可以言法治。人君之下曰大臣，大臣者，雖一人之股肱，亦百僚之樞紐。其德已盛，其位已尊，賞罰不得而驟施焉。賞罰驟施於大臣而政必疲。故大臣者，負最後之重責，而不親最先之事任。雖不能自超於國家刑賞之外，而實分掌國家之刑賞，以指揮諸司而陶鑄裁成之者。騁才以效職，競能而駢進，此之謂諸司。利見大人，或躍在淵，朝惕夕乾，以兢兢於刑賞而爲政務之中堅。自此以往，復有羣吏，簿書期會，筐篋之間，嘉善而矜不能，則亦非刑賞黜陟之所重。

故一國之政，必有元首焉，有大臣焉，有諸司之與羣吏焉，四者各識職而分理明，則法舉而

可爲巡按。轉瞬已躋權要，故氣盛志銳，奮於事功。明代人才莫盛於郎曹。即在郎署中，指陳建白，已過清季之大臣。滿清專政權於一族之私，大臣失職，而郎官尤卑猥。尙書副一品，侍郎正二品，郎官五六品如故，相隔如天淵。郎官又不獲召見，不許奏事。冗散猥雜，六曹如無曹也。」

又竊論之，輓近世官制之弊有二。一則曰曹司之日降而日污，又一則曰地方親民官之沉淪而莫拔。斯二者其弊皆至於清而極。康氏之言曰：「漢大縣令位千石，如清三品官。其縣廷得自舉諸曹，大縣多至千人。郡太守有丞尉佐之，得自辟諸曹，下督諸縣。漢郡治地大小，略當清之一道，或僅如清之一二府。所隸縣大者二三十，小者不過數縣，而能自辟僚屬，徵用名士。遷自議郎縣令，入爲三公九卿。唐、宋爲州三四百，治地亦僅如清之半府，然親王宰相時有出外領州事者，侍從大臣更迭典州。其別駕及宋世通判，位秩極崇。唐別駕皆四品，即其分曹錄事參軍，亦多自京朝清秩出領。刺史別駕得入爲宰相。治地既小，長官尊顯，僚屬多才，宜足爲治。明代知縣尙可行取爲御史，長官畏之。至清則藩臬不能出奏，督撫位極尊，非累遷莫能達，而知府、同知去藩臬如登天，無論於知縣矣。」此又清制之極弊。

夫親務莫如曹郎，親民莫如州縣，二者失職，庶政斯隳。而推尋厥原，多由於階資品級之層

累而加密。康氏又言之，謂：「兩漢之制氣疏以達，孝廉再轉爲郡守，三轉爲三公。後代如明制猶略近之，其大學士初僅五品，皆以翰林官充之。英宗時，有貢生生員入閣者，其知縣可爲御史，御史可出而巡案，兩轉則爲巡撫。主事中行評博可爲御史，再三轉皆爲京卿，四五品卿即得選爲大學士，而巡撫亦皆以四五品卿銜爲之。故其時磊落英多之士，得以妙年盛氣，舉職行志。清代自京卿至侍郎必十餘轉，自五品員外郎爲四品卿亦須九轉。資格久定，耄老疲荒，糊塗覆餗，胥此之由。」故職責不明，則有才而莫顯。階級不省，則有功而莫拔。求賞罰之大原，宜無先於此者。

今復約而言之，言法治必及於賞罰，然罰有罪不如賞有功。自古未有專恃罰罪而可以立國行政者。秦二世之督責，明懷宗之操切，「其亡其亡，繫於苞桑」，史訓昭然，盡人而見。求賞有功，則必先明分職，簡階資。分職明，則當官者確乎有以顯其才。階資簡，則在下者躍然有以希其達。有才者顯，在下者達，而後賢者在位，能者在職，而治可舉。其尤要者，則在曹司之與州縣，此二者，親務親民，國家實政之所託，爲治者所必先加意。將爲之疏通而條達，有以磨其才而礪其氣，則必先有事於汰冗官，省虛位，使上下一氣，生機暢遂，無臃腫累腿之病，有陶鑄化成之樂，而後始可以語法治。

故言法治之精美，其在中國，惟儒家得其全，漢、唐、宋、明所以成一代數百年之治者皆是。黃、老清靜，見其一節；而申、韓名實，惟務賞罰之末，斯爲最下。故治法之美者，在能妙得治人之選。昧於人而言法，非法之至也。而所以求治人之選者，又必於親民親務之職求之，此又百世不變之通則。

在於親民親務之職之上者曰「大臣」，大臣不可以亟罰，故爲大臣者貴能分其職於下而總其成於上。分職於下而總成於上，始爲得大臣之體。得大臣之體者，職責有所分，斯罰不得而亟加焉。大臣又不可以亟賞，古之爲大臣者，當其年已高，德已劭，則榮以好爵，尊以散階，不責之以實政，此所以優禮大臣而永終其福祿，亦使後起美材，得以自奮而無害。此最法之美者。雖今歐西民主諸國，莫不有元老，有貴臣，亦此其意。

親民親務之官之下有羣吏焉，惟漢制羣吏得自拔以升進於公卿，後世不可得而遽企矣。隋、唐以來，羣吏自成一用品，而胥吏之爲政蠹，至於輒近世而極。今日者，政務益殷繁，吏事益叢脞，欲救斯弊，則莫如法、歐、美之新制，訓練其專業而優給以終身，使之安於所守而欣欣有向榮之意，舒舒無沉淪之嘆者，此又法治一要端。

夫使大臣諸司羣吏各得職，而一國之元首，端居默運於上，如尸祝之不越尊俎以代庖人，此

八 政治家與政治風度

一

一政治家所寶貴者，固在其政才與政績。而更可寶貴者，則在其政治之「風度」。昔朱子論學；特創「氣象」一語，常令學者玩索「聖賢氣象」。氣象之爲事，可以心領神會，難於言辭描劃。今言政治風度，猶如論學者氣象，同樣非可以言辭指說，具體刻繪。姑試強說，「風」者乃指一種「風力」，「度」者則指一種「格度」。風力者，如風之遇物，披拂感動，當者皆靡。格度則如寸矩尺規，萬物不齊，得之爲檢校而自歸於齊。故觀察大政治家之風度，每不在其自身，而在其周圍。凡此政治家風度潛力之所及，自足以感靡倫類，規範儕偶。如風偃物，同趨一向。如度規形，同成一式。因此一政治家之風度，其潛力所及，每成爲一時政治之風度。此種政治風

二

以上籠統述說政治家風度之重要，以下試就中國歷史具體舉證。其名臣重望，不勝枚舉，姑就歷代帝王論之，其堪稱具有大政治家風度者，約略稱舉，可得五人。一、秦始皇。二、漢武帝。三、唐太宗。四、宋神宗。五、明太祖。

此五人中，除宋神宗外，皆有豐功偉績，爲後世所景仰。惟宋神宗不僅無大功績可言，抑且宋代政制之動搖，與宋室之衰亂，幾乎皆自神宗啟其機。然在當時以及後世，凡反對新法批評王安石者，均不牽連及宋神宗。無論其人政見，對新法贊否，皆於神宗不致貶辭。此何以故？蓋即爲宋神宗政治風度偉大之所感攝故。

宋神宗初即位，即有志慕效唐太宗。及王荊公告以漢、唐不足法，當上規唐、虞，而自負爲堯、契，宋神宗即於荊公深加推敬，君臣而不翅師友焉。此種高遠之理想與熱忱，蓋即一大政治家風度之真本原。宋神宗之偉大不可及處，即在其有理想有熱忱，能尊信荊公力行新法。雖舉朝反對，而不爲搖惑。即荊公告退以後，神宗親政，依然一遵荊公新法，篤實推行。而宋神宗之更偉大處，則在其既尊信荊公，而於荊公之政敵司馬光，亦同樣加以推敬，保護寬厚。此則尤爲

大政治家風度之特有標記。當知神宗尊信荆公，與唐玄宗信李林甫，德宗信盧杞不同。神宗之信荆公，乃本之其內心高遠之理想，與其一往奔赴之熱忱；玄宗之信李林甫，與德宗之信盧杞，則由其私心洩慾之流蕩而不克自制。故知論政治家之風度，皆當由其自身之德性。雖荆公之爲人，猶有可訾，而神宗風度，則實可敬。今論荆公、溫公，實同爲當時一代偉人。荆公風力甚高，而格度稍嫌其狹。溫公格度甚宏，而風力微覺其遜。此二人之不同，正如其前輩范仲淹之與韓琦。范以風力勝，韓以格度勝。惟韓、范雖調治，而仁宗不能主持力用；王、馬雖齟齬，而神宗能同樣尊敬愛護，此宋神宗之政治風度所以爲不可及。無怪當時及後世人，對他一致不敢加以貶辭。

第二要說到唐太宗。唐太宗允文允武，英才蓋世。其所成功業，亦震古鑠今，不愧爲中國史上第一大皇帝。而尤其使唐太宗高出千古者，則在其當時一個花團錦簇的政府。賢相如房玄齡、杜如晦，諍臣如魏徵、王珪、戴胄、馬周，兼資文武如李靖、李勣，其他名將能臣，舉朝不可勝數。登瀛洲十八學士，輝映史冊，前後無比。雲從龍，風從虎，最偉大的政治家，便在其有風雲際會；最可寶貴的政治風度，便在其能團聚風雲，使天地爲之變色，舒慘爲之易候。故貞觀一朝之名臣賢相，實乃相輝互映，以烘照出一個唐太宗偉大之地位。大政治家之成就，並不專在其自身。其更要者，實在其攀龍附鳳之一集團。房、杜、魏、王之成功，即唐太宗之成功。房、杜、

魏、王之風度，即唐太宗之風度。貞觀一代之政治風度，不僅感靡規範了唐室三百年之天下，抑且歷宋、元、明、清，中國近代一千年之歷史，依然爲唐太宗風力之所感靡，格度之所規範，則其人之偉大可知。而其偉大之徵相，則不在其自身而在其周圍。凡求於其本身見偉大者，此即其風度不足之顯徵。

第三要說到秦始皇帝。秦始皇帝雄才大略，長駕遠馭，開始混一寰宇，爲中國開創大一統的新局面。其在中國史上不朽之偉業，既已歷古不磨。而其廢封建，行郡縣。相李斯乃陸士，將蒙恬乃齊人，皆客卿。而始皇親子弟，則爲匹夫，無尺土封。此等意量，豈非絕大難能。惟惜史乘闕略，今對當時規爲設施之詳，已不能述說。而其在大政治家的風度上尙覺留餘憾者，一則在其焚書與坑儒，二則在其築阿房宮與造驪山墓。大抵始皇帝風力甚勁，而其焚書則似近乎「暴」。局度甚恢，而其築阿房則似近乎「驕」。驕與暴，爲一大政治家完成其事業後易犯之缺點，而始皇帝不能免。秦代之二世而亡，便是始皇帝此等缺點之暴露。

第四要說到漢武帝。漢武以十七歲青年登寶座，較之唐太宗以十八歲經綸王業，尙早一歲。觀其立五經博士，爲設弟子員，興廉舉孝，射策補吏，又特封平津侯拜相，擺脫祖宗相傳百年來宗室軍人專政之成規，爲中國史首創「文治政府」之格局。東漢史臣班固，稱其規模宏遠，洵非

虛譽。爲中國首創一統之局者爲秦始皇，爲中國確立文治政府之制度者爲漢武帝。秦皇、漢武常爲中國史家所並稱，洵堪媲美百禩，競爽千秋矣。而其對外之大肆撻伐，遠揚聲威，大漢之名，遂永爲中國民族之嘉號。其武功赫赫，尤可崇頌。惟以漢武帝較唐太宗，則似微爲不如。所不如者，正在其政府之不能花團錦簇，而且有時不免爲烏煙瘴氣。公孫弘最爲一朝大臣，然布被脫粟，曲學阿世，以視房、杜便見慚色。衛、霍之倫以親貴，張湯、桑弘羊之儔以才具。僅有一汲黯，顰直能面諍，然已不如魏徵、王珪之通史事而能緣飾以文學，而武帝尙不能常使親近。其晚年所用宰相，如李蔡、公孫賀之徒，皆下駟材。然則漢武帝個人才氣儘高，而其手下人殊不像樣。漢武功業建設儘大，而其周圍之集團，所謂攀龍附鳳以共成此一政府者，惜乎其頗不相稱。及其晚世，家庭變故橫生，戾太子蒙怨而死，而時局亦見敗象。「輪臺之詔」，武帝亦親露悔意。幸而身後託付，尙得一霍光。又有昭宣之幹蠱。否則漢之爲漢，幾於不保。故漢臣即在宣、元之際者，已於武帝多不滿，此非漢武帝自身才具之短缺，亦非其功業之不大，實乃其周圍之相與成政者之有以累武帝。今即以漢武帝較秦始皇，似乎武帝多帶文學家氣味，亦不如始皇帝之嚴肅。故始皇之失在驕暴，而漢武之失則在奢縱。「驕暴」爲一個大政治家成功以後易犯之缺點，「奢縱」則乃文人學士之氣息。此後隋煬帝則更見其奢縱，因煬帝亦文學氣味重於政治耳。唐太

宗亦偏愛文學，而太宗不如漢武、隋煬之奢縱，蓋太宗親賢受諫，故能自掩其短。故知漢武才氣不亞唐太宗，其缺者在其周圍，而一大政治家之周圍，正即此政治家風度之極好表幟。

第五說到明太祖。明祖雖起草澤，然驅除元孽，恢復漢、唐傳統文物，實爲中國民族近世史上一大功人，此當百世奉祀而無替。明祖自己嘗擬模漢高，其實量其才性，乃近始皇。其人風力亦勁，格度亦廣，故足以樹立明代三百年之風氣，開建明代三百年之格局，確然立一新氣運。而論其缺點，亦與始皇略似。蓋明祖缺憾亦在驕暴。其廢宰相，由六部直接受君主之獨裁，此即其驕態之發露。其嚴刑峻罰，行使廷杖，蔑視大臣人格，此爲其暴性之發露。明代三百年積禍，皆由此。明祖開國，對中國近世史，實爲功不掩過。較之秦皇帝，似爲不如矣。

上舉五例，有才能功績均不足而不失爲有大政治家之風度者，如宋神宗。有才能功績皆極彪炳煥耀，而以理想的大政治家之風度繩律之，尚不免有缺憾者，如秦始皇、漢武帝、明太祖。惟唐太宗最稱完善，惟其於天倫之際，宮闈之間，猶有白璧之微瑕，而終亦遺禍於後代，則甚矣一大政治家風度之不可不講究。

三

上所云云，於本文所欲論列之政治家風度，通觀默察，亦庶可得其涯略。

竊謂政治事業，自身含有一種矛盾性。因政治事業到底爲一種社團與羣眾事業，而主持政治領導政治者，又斷不可自儕於羣眾之伍，自封於社團之內。故大政治家必當先有高遠之理想，與獨特之自負。再換一面言之，政治事業，乃徹底的一種英雄領袖的事業，然幹政治者，又絕不當以政事表顯其英雄之才情，完成其領袖之地位，而在以其英雄才情領袖地位盡瘁犧牲於政事。故大政治家絕不當驕暴，更不當奢縱。最要者，其理想雖高出一切，其自負雖不可一世，而其篤實光輝處，則在其能屈抑自己的英武，而返身回到羣眾集團裏來。如風擺物，擺者乃物而非風。如度正形，正者是形而非度。最大的政治家，自己不見才能，而羣下見才能。自己不見功業，而羣下成功業。孔子曰：

巍巍乎惟天為大，惟堯則之，蕩蕩乎民無能名焉。

此始爲最高最大之政治家風度。然而此又決非如道家之無爲。故上文最推唐太宗而不數漢文帝，厥爲此旨。

今再退一步從此兩點來論一般政治家之風度，則政治家理想的風力，應在能「尊賢」。理想

的格度，應在能「容眾」。尊賢而容眾，雖不能說已盡大政治家應有風度之全體，然首先最要者莫出此兩點。故觀察一理想上大政治家之風度，斷不當著眼在其個人，而首當著眼在其集團，與相從共事之政府。眾籟成風，積寸成度。否則風高而薄，度廣而虛。有風而不見動盪，有度而不見短長。儘有才能功業，決非可大可久。循此以觀中國史書所載大臣名賢之政治事業，自可心知其意，不煩再費辭而解矣。

五

試再回頭來看中國近代的政治，則其弊害復有可得而言者。大抵中國目前政治上，一甚大弊害，即爲對於理想的政治家風度之缺乏。

自從明太祖廢止宰相，已對政治家風度之陶冶，加一大打擊，使理想的政治家風度無從產生。及清代滿洲部族狹義政權得勢，更無使理想的政治家風度有迴旋之餘地。中國近世史六百年來，因此遂甚少理想的政治家。有奴才，無大臣。有官吏，無政治家。直到咸、同以下，中國人始得稍稍展布，封疆大吏略略有生氣。然還說不到發皇暢遂。

及辛亥革命，而中國人對政治觀念又爲之一變。醉心於西方所謂「民主」與「共和」之理

論，而誤解其意義。以為政治只是多數羣眾的事，只是社團黨派的事，而沒有注意到其領袖人物之培養與愛護。

似乎此三十年來，國人對於政治只注視到制度與理論，而忽略了人物。其對人物，又一向重視其才能與功績，而忽略了風度。政治家無風度，如何足以感靡倫類，規時範俗？政治事業，雖說應該屬之平民與羣眾，到底政治依然是一種居上臨下的事。若政治家無風力，無格度，不能感靡倫類，不能規檢時俗，則政治力量全已失去，於是踞高位而運用政權者，勢不得不憑藉其勢力與譎詐。而憑藉勢力與譎詐，則根本說不上是政治。而要說到政治風度，其後面又牽涉及整個文化系統，此處則不擬詳論。

在今日國人只重政制與政才的心習之中，特為鄭重提出此「政治風度」之一辭，至於此文「風度」二字，並不如魏、晉、南朝人所重只是一個空架子，則讀者自瞭，不再申說。

（民國三十一年五月思想與時代月刊第十期）

曉。種馬牝牛，生生繁息，一母年產三子，則三母得五子矣，九母得二十七子矣。此種累進級數，固與商人資本無殊。

五則、既貪財富，必愛積聚，積聚之極，必尚珍玩，珍玩既充，必流入於奢侈。此亦兩型之所同。

今試返觀農業社會之意態，則適足與上陳者相反照：

衣食所需，皆由自給，不煩外求，此其一。

種芋既播，必待雨露陰陽之和，時日之漸。土膏之養，立我蒸民，胥出帝力，天人合一，安命順運，故曰雖有鎡基，不如待時，此其輕視工具不尚征服之心理，此其二。

井邑相望，阡陌相連，鷄鳴狗吠之聲相聞，居者有積倉，行者有裹糧，夜不閉戶，道不拾遺，四海之內，皆兄弟也，故農村人觀念，常有睦鄰之誼，而無凌敵之心。亦因不出戶，知天下，乃至老死不相往來者。彼無事於進取，更無事於侵略，此其三。

稼穡所穫，年有常限。三年耕有一年之蓄，九年耕有三年之蓄。繼此則無以加矣。倉穀逾三年，則紅朽而不可食，陳陳相因，抑且無地以貯。而天災水旱，亦往往三年而必復。又歉於此或豐於彼，有無相通，得免凍餒，彼乃不知財富之可貴，此其四。

之沒落一書，謂商業文化乃變相之游牧文化，此尤一語破的。蓋惟農業文化爲人類正常之文化，亦爲富於建設性之文化，游牧文化與商業文化皆患先天性之內不足。內不足則必向外依存，向外依存，則必向外爭取，此非正常之文化。抑且常寓有破壞性，未有爭取而不破壞者，亦未有爭取與破壞可懸爲人類文化之終極目標者。然則農業文化何以常見屈於游牧文化與商業文化？此由一主「存全」，一主「征服」，故主征服者常先見勝利，然其最後存全者，則必仍在主存全者，不在主征服者，此則歷史先例與理論內證，皆可助我證成。故在昔日，惟大型農國可以存全，其在將來，則惟大型農國之與新工業相配合者始可存全，而中國則得天獨厚，故能獨自兀立於人類文化史之全程，而常見其生新不衰老。

四

抑又有進者，若論地利之開發，新工業之創興，則美國居其最先，蘇維埃次之，而中國最爲落後。然正維如此，故新中國之展望最爲無限，其足以刺激吾人奮發前進之精神者，轉以中國爲最大，蘇次之，而美最否。以美國之開發創興，已將臻極盛。

抗戰中，華萊士來中國，見我西北之荒蕪，而聯想及於往昔美國西部之開發，不勝其嚮往眷

制度、文學藝術、宗教信仰、社會禮俗等。必然以獨立之姿態而出現。

四：科學工業，可以取法他邦，迎頭趕上。上條所述之諸端，則必自本自根，由民族傳統文化之積業中醞茁其新生。

五：上條所述，決非守舊，更非復古。新舊只是生命之一串，古今只是歷史之一環，毀滅舊文化，即是窒息新生命。

六：中國民族之文化，在已往有價值，在將來仍有其存在，無舊無新，同是一種民族精神之表現。

七：文化工作之下手處端在教育制度，新中國建國時期之教育制度，必然擺脫模仿鈔襲，而有其獨特的文化立場與創建精神。

八：新教育制度下本國語言文字之地位，先將與外國語言文字取得平衡，再次則將超出之。

九：各級學校將全用本國文字之教科書（惟外國語文之修習除外），其各科參考書，亦將以本國文字者為主。

一〇：相應於此需要，將以政府力量趕速大量翻譯西方人文學方面的古今名著，以減輕解放全國青年必修外國語文之負擔。

一六：若非此種站在國家民族獨立自尊的立場下面的新教育制度急速完成，則將無法喚起民族之自信，亦將無法爭取國際間民族之平等地位。並將無法激發理想的建國真精神。

二

一七：發揚民族主義之第一階段，爲「國內文化之獨立」。發揚民族主義之第二階段，爲「國外文化之宣導」。

一八：同一歷史疆域者，將融凝爲同一「文化」；同一文化系統者，將團結爲同一「民族」。

一九：希臘乃西方歷史之播種者，中國乃東方歷史之栽根者。播種者新種散布，舊種凋零。栽根者枝葉日茂，根盤日大。

二〇：由中國所造成之東方歷史疆域，不僅包括蒙古、西藏諸族，亦復包括朝鮮、日本、越南、泰國諸邦。

二一：由中國文化之發揚，不僅今日國內之漢、滿、蒙、回、藏諸族將融成一體，即今日國外之日、鮮、越、泰諸邦亦將結成一系。由此造成東亞之和平以貢獻於國際。

二二：將來之新中國，將爲努力世界和平之一員，則必先有資格負荷東亞之和平，中國欲負荷

文化圈裏的中國式的民主政治。

二九：此種民主政治，大體必遵照中山先生民權主義之理想而實現。

三〇：此種政治理想，既非稗販英美亦非依照蘇聯，乃由中國傳統文化，匯合世界潮流而獨特創成之。

三一：此種政治理想，最先將在中國取得與稗販英美或依照蘇聯之政治理想一種同等之地位，其次則將超出之。

三二：新中國之政治理想，將爲一種「王道」政治而非霸術政治，並將爲一種「全民」政治而非政黨政治與階級政治。

三三：王道政治全民政治之精神，在「政民一體」，而非政民敵立。

三四：政民一體者，人民直接組織政府；政府直接代表人民。人民對政府，無所用其監視；政府對民眾，亦無所用其爭取。

三五：政府以人民爲體，人民以政府爲用，「體」「用」只是一個。並不謂人民乃政府之主人；政府乃人民之公僕，主僕判成兩體。

三六：政民一體的政治乃「尙理」的，「和協」的；政民敵立的政治爲尙力的，鬥爭的。

六〇：第一首都西安，著重內陸建設。第二首都北平，兼顧海洋發展。

六一：第一首都西安，回復民族生機，喚醒歷史光榮。第二首都北平，吸納世界新潮，開展國際和平。

六二：西安新首都象徵新中國建設精神之一心向內與深入民間，又象徵新中國建設精神之諸族協和與全國均等。

六三：中山先生說：「革命的中國，首都宜在武漢。建設的中國，首都宜在西安。領導亞洲的中國，首都宜在伊犁。」這一節話，將再新宣示其內在精神之含義，而懸爲新中國建國途徑之一種新啟示。

六四：上述的建國三綱領，

「民族」主義是一個「明道設教」的問題。

「民權」主義是一個「立法創制」的問題；

「民生」主義是一個「親民行政」的問題。

此道、法、政三問題之逐步建設，將經歷十五至二十年之時期。在此時期內，全國上下只有堅苦卓絕，篤實踐履，將不許你因循拖沓，亦不許你好大喜功，更不許你粉飾太

平。此一時期之堅苦卓絕與篤實踐履將爲中華民族乃至全世界人類造無窮之幸福。

餘 話

述信望竟，餘言未盡，更作餘語。

一：今日國人述及傳統文化，即譏斥其爲主張復古。其實譏斥復古主義者，其自身即爲一西化主義者。就吾人之意見，則既無古可復，乃亦無西可化。若求西化，即以政治論，試問將英美化？抑蘇聯化？我們的主張，則只要調和折衷，捨短用長，站在自己的地位，來決定自己的辦法。若欲復古亦然，試問欲復明清之古乎？抑復隋唐、秦漢之古乎？我們亦只主張調和折衷，捨短用長，站在現在的地位，來決定現在的辦法。佛說爲一大事因緣出世，今日之中國人，乃爲一大事因緣而救國建國。傳統文化乃此一大事之「因」，世界潮流乃此一大事之「緣」，必「因緣和合」乃得完成此一大事。何必你主西化，我主復古，自生齟齬。

二：全民政治之非階級政治，國人皆知。全民政治之非政黨政治，則必多疑其說者。中山先生創國民黨而又主「還政於民」。就吾人之意見，「還政於民」者，乃欲就全民大眾之中解消國民黨之存在，非於國民黨之外再導獎其他政黨之對立與鬥爭。試問其他政黨若同樣信仰「三民

主義」，則何必分黨角立？若根本不信仰三民主義，則國民黨既信奉三民主義爲立國大本而又導獎其他政黨之分立角勝，豈非爲自撥國本？故知中山先生「還政於民」之原意，當爲三民主義實現，而解消國民黨於全民之一體中，以完成其理想「中國式的民主」，決非還政於民即是走上英美式之民主之謂，更非借徑於英美式的民主而進一步以走入蘇維埃式的民主之謂。然今日一般國人之主張，頗似爲一種英美派的政治意識與三民主義的政治意識之混沌交流。因應此種意識而以平和善意相推移，固不失爲隨宜建國之一途，然其最後所趨，則當爲「全民政治」而非「政黨政治」。此層尙有待國內有興趣於黨論政論之學者再事闡發。

三：今日國人率喜言工業化，一聞農業國家及農業文化云云，則蹙額厭之矣。顧工業不能無所依附，彼將與農業相配合，或與商業相配合？其相與配合之間，必有所畸輕畸重。若工商相迎合，則走海洋路線，向外尋原料與商場，資本主義與帝國主義皆由此導源；此種國家雖盛極一時而今日已入衰境。若工業與農業相配合，則以大陸爲根據，對內自給自足，對外和平交換。今日世界新潮流，正向此途徑演進。其理想之國家，厥爲美蘇與中國。我之爲大陸農國此乃得天獨厚，並無可厭之理。若言文化，本隨人類生活爲演變，人生斷斷脫離不了「土地」與「生產」，亦斷斷脫離不了「和平」與「安足」，故農業文化乃人類萬年不敝之正常文化，惟經科學之洗禮

錢賓四先生全集 ④

從中國歷史來看中國民族性及中國文化

錢 穆 著



從中國歷史來看中國民族性及中國文化

目次

序一·····	三
序二·····	五
一 引言·····	一
二 中國人的性格·····	二三
三 中國人的行爲·····	五一
四 中國人的思想總綱·····	八三
五 中國人的文化結構·····	一〇九
六 結論·····	一三五

顯，不煩縷述。遠自明末利瑪竇東來，中國學人與其交往，如徐光啟等，即亦深受浸染。惟明、清易代，此風不繼。直到清乾隆末，其時中國社會正值盛極而衰，久安思變。而西歐勢力則日益強大，威鋒迫人。魏源默著海國圖志，及代賀長齡纂經世文編，一面注意國外形勢，一面注意國內政治變革；正可透露出清代嘉、道以下知識分子學術思想轉入新途，以求因應之一新趨嚮。

而不久洪秀全、楊秀清崛起，憑藉耶教，煽動愚民。洪秀全自稱「天弟」，奉耶穌爲「天兄」，創建太平天國；所至焚燬孔廟，盛唱女權，興辦新科舉，政治、文化兼求革命。後人雖稱之爲開此下民族革命之先河，其實洪、楊以專崇西化、打倒中國傳統爲其起腳點，於是激起了曾國藩、胡林翼、江忠源、羅澤南一輩舊式知識分子之義憤，起而反抗。湘軍之眞精神、眞動機，實爲保衛民族文化，抵禦西化侵入。而滿清政權，遂亦得苟延其殘喘。

眞正之民族革命則端自辛亥始。孫中山先生之「三民主義」，首曰「民族主義」，遠溯文化傳統，直自堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔子以來。此與洪秀全之天兄、天弟之號召，既絕相違異；亦與一輩專以中山先生比擬之於美國華盛頓者，仍有徑庭。華盛頓美國革命乃「爭民主自由」，而孫中山先生之辛亥革命乃「尊民族傳統」。故在革命前，以排除滿清爲目標；革命

後，則以「五族共和」爲幟志。此非甚深體會於吾中華民族歷史文化大傳統之精義所在者，莫能知。而中山先生「知難行易」之一套哲學，尤當爲國人所深細體悟。否則亦將不能上承中山先生之遺志。

中華民國創建以來已近七十年，而國步杌隉，遑離初志益遠。幾於今不如昔，人有同感。一方面固是牽於外患，而另一方面實多發自內亂。不僅對外維艱，實亦對內無方。竊謂今日我中國人自救之道，實應新、舊知識兼採並用，相輔相成，始得有濟。一面在順應世界新潮流，廣收新世界知識以資對付；一面亦當於自己歷史文化傳統使中國之成其爲中國之根本基礎，及其特有個性，反身求之，有一番自我之認識。然後能因病求藥，對症下方。印度人當求印度人之如何自救，阿剌伯人當求阿剌伯人之如何自救，即在西歐、英、法、德、意、比、荷、西、葡，乃及其他諸邦，若求各有改進，亦各有其自我傳統，即各有其對治良方。甚至如美國移民四百年，立國二百年，自有其天地，自有其環境，已遠與其祖國英倫相異；然而其文化傳統，立國精神，亦尙不能不認其淵源之自來。若果自我迷失，豈有不得其體乃能見其病，而有海外異方可資救治之理？

民初以來之「新文化運動」，誤認爲我自己固有舊傳統與海外新潮流一若水火之不相容，冰炭之不共存；非破除一分舊，即開不出一分新。一面高倡「打倒孔家店」，一面又叫「全盤西

化」。提倡西化，爲求自救。果使西化與自我敵體對立，則用藥即以自殺，復何良醫足云？

自新文化運動中轉出共產運動，至其尊奉馬恩列史，則與洪楊之尊天父、天兄何異？惟宗教尙屬世界性，尊奉馬恩列史，則顯屬西化。至其得操政權以來，亦已三十年；摧殘破壞可謂已不遺餘力。而中國人之舊傳統、舊習慣、舊性情、舊風俗，依然尙存；當感破除之不易。及今則國將不國，人將無生，尙何「共產」之可期？

余幼孤失學，弱冠即依鄉鎮小學教讀爲生。然於當時新文化運動，一字、一句、一言、一辭，亦曾悉心以求。乃反而尋之古籍，始知主張新文化運動者，實於自己舊文化認識不真。如當時競謂中國乃一「封建社會」，然秦以下中國既非封建，即夏商周三代史籍可考者，亦與西方中古時期之封建社會迥不相侔。又當時競謂中國自秦以下乃一「君主專制政體」，然遍考之二十五史、三通諸書，中國自秦以下，最少亦當稱其爲是「君主立憲」，決非「君主專制」，否則一切典章制度均將無可解釋。又當時人競慕西方史上之「文藝復興」，實則西方之所謂文藝復興，亦僅以歷史回顧來代替了其宗教嚮往。今日國人方競以好古守舊自詡。中國文化中亦並無一普遍歷久之共同宗教，而今日之崇尚西化，則已儼成一宗教。所謂期求文藝復興，亦只期求西化而止，復何所謂「復興」？迷失了自己，而求復興，則中國古籍一番舊知識顯不可棄。此特舉其

從中國歷史來看中國民族性及中國文化

一 引言

一

諸位先生，諸位同學：今天我能在這樣一個場合中來講話，自己感到非常愉快，非常興奮。金院長在去年拿他要爲新亞創辦「學術文化講座」的決心告訴我，並要我來作第一次的講演，我當時就答應了。不料我從今年陽曆年開始，身體不好，病了八個月。而特別是我的兩個眼睛，不能看字，也不能看人。因此我這一年來，沒有看過一本書，甚至連每天的報紙都不能看。這次我來講，只是我平日積在心中的幾多話，是我個人一向來的一番意見，並不能算是一次嚴格的學術講演，要請諸位原諒。

我們一個人怎麼樣做人，怎麼樣做學問，怎麼樣做事業，我認爲應該有一個共同的基本條

直到今天，我們沒有人反對周公，亦沒有人反對伯夷。我們要提倡革命，我們要轉變時代，要求改進，反對消極；而伯夷則像是一消極者，但亦沒有人反對。抑且伯夷的地位，在後代人心，似乎更駕周公而上之。這裏邊有一個很深的意義，值得我們深思。

我再舉一個例。北宋有王荊公、司馬溫公，同時同等的負有社會之重望，王荊公是一位經學家，司馬溫公是一位史學家。拿今天的話來講，王荊公是一個理想主義者，喜歡講古代，講堯舜；司馬溫公是一個經驗主義者，喜歡講近代，講漢唐。所以王荊公有三經新義，司馬溫公有資治通鑑。他們進入政府後，王荊公是革新派的領袖，司馬溫公是守舊派的領袖。新舊黨的衝突，以至於北宋之亡，然而王荊公、司馬溫公永遠是我們歷史上北宋這個時期兩個最高的代表人物。固然有時有人崇拜司馬溫公，有時有人推尊王荊公，意見不一；然而這兩個人亦可說是站在同一時代正反兩面最高理想的標準人物。這裏邊有一個極大的義理，證明中國人的傳統觀念是一向不偏重在一邊，而亦同時極看重一種反對人物的。

二

可是今天我暫時不想從這一方面來多加發揮，我還是要講「認識時代」這四個字。我們翻開

我們中國亦站在英法一面，參加了這次戰爭。戰爭結束了，德國人在以前佔領我們中國山東省的青島，當然該交還。然而凡爾賽和約裏面，把青島轉讓給日本，並把山東一省將來被瓜分的可能性亦轉讓給日本了。這只表示把將來瓜分中國的列強中，德國的一份帝國權益轉讓給日本；至於帝國主義的壓迫，則依然存在。無異是中國人幫助了帝國主義來壓迫自己。於是引起了民國八年北京大學學生的「五四運動」，乃及此下的「新文化運動」；又連帶分出一部分共產主義的運動來。中國的種種大變，從此開始。

三

然而我可以說，究竟第一次世界大戰結束，舊的世界亦開始要結束了。英法帝國主義再不能宰制世界了。本來是英、法、德、俄幾個西方國家，連帶著日本，來瓜分中國。現在歐洲帝國主義的氣焰低落了，日本人就順應此趨勢，想要由他一國來獨吞中國。但日本人這一想法，不僅要對付中國，同時還得要對付英美在太平洋所依然存留著的一份勢力，才能完成他獨吞中國的夢想。於是才有夏威夷的海軍偷襲，日美衝突，引起了太平洋戰爭。這是日本人不認識時代。帝國主義早該結束了，他還要來擴大他的帝國。

而在日美太平洋戰爭前兩年，德國人亦在西方引起大戰。德國人是可原諒的。在第一次世界大戰後，德國人被所訂和約的壓迫，他們要翻身，要民族自救，才有希特勒的納粹運動，不過我們還該責備德國人，他應該反抗英法，但不可發動戰爭。當時英國首相張伯倫，已對德國十分退讓了。德國本可不打仗，還要打仗，過了份。日本人絕不應該打，而要打，這真萬不可原諒。這就引起了第二次世界大戰。

當時在昆明，北大、清華、南開三所大學所合成的西南聯大，有一些教授們，編一份雜誌，名叫戰國策。他們說，今天的世界就等於中國歷史上的戰國時代。戰國時代有七個大強國，或說九個大強國。而七個、九個中間有兩個，一個是東方的齊國，一個是西方的秦國，特別強大。所以七國皆稱王，齊、秦獨稱帝。後來相次滅亡，獨剩一秦。今天的世界就等於我們古代的戰國，將來的美國、蘇聯就等於戰國時代的齊與秦；惟不知究竟將是美國併吞了蘇聯，抑還是蘇聯併吞了美國，世界才歸於一統。這樣推論，並不能說他們沒有見解。大戰正在進行中，他們已經知道德國、日本要垮的，剩下的是美國和蘇聯。這情勢他們似乎已經猜到了。

但我在當時，並不贊成他們的意見。民國三十一年，我在成都寫了一篇文章，登在一雜誌上，題名戰後的新世界，後來收入我的文化與教育一書中，在重慶出版。當時西南聯大這許多教

陸的共產政權新成立，英法相繼承認，並不會聽美國人的話。自由世界不聽美國人的話，共產世界不聽蘇聯的話，目前的世界不能夠變成兩個，此下的世界如何又能合成爲一個呢？實在今天的世界是解放了，各民族應該可以聽各民族自己的話，這就是我所說的此下新世界的文化。

在這裏我先補充幾句。在第二次世界大戰結束後，英國的邱吉爾曾說，民主政治並不是一個理想的最完美的政治，只是今天沒有一個比民主政治更好的政治，那麼我們只有還是遵守民主政治。邱吉爾這番話說得十分剴切明白，這是邱吉爾答覆二次世界大戰時反民主論調的一番話。倘使希特勒、列寧、史太林他們的政治好過了民主政治，我想民主國家亦會照他們般改變。今天只因還沒有一種政治比民主政治更好，不是說民主政治最好。我們可以說，這就是世界大變。在最古老的民主政治國家裏面，一個最偉大的人物，像邱吉爾，他肯講這句話。現在常有人引他這句話，可見民主政治亦不能約束今天以後的世界。各民族都解放，由他們自治，焉知沒有一種更理想的新政治出現呢？

美國威爾遜總統提倡「民族解放」、「民族自決」，在當時似乎沒有受到西方人的欣賞。他到巴黎，沒有受歡迎。他回到美國，美國人也反對。威爾遜終於在失敗中死了。可是到今天，美國已經有人在那裏稱讚威爾遜。再過三年、五年、三十年、五十年，你看世界輿論對威爾遜會怎

麼講。這是我今天個人的意見，就是說這個世界是一個由合而分的世界。這個世界不再是由一個兩個強大的國家來領導來宰制的世界。美國、蘇聯都沒有這個資格。今天這個世界，照我個人的意見，是一個解放的世界。我們中華民國，中國的民族，也是被解放的一個。波蘭人可以照波蘭人自己要跑的路跑，印度人可以照印度人自己要跑的路跑，我們中國人亦可以照我們中國人自己要跑的路跑。總之，決不會再亡國，決不會再瓜分。諸位信不信？

但如今天的越南，原來是法國的殖民地，現在解放了，本該跑他們自己該跑的路。但他們還老守著世界未變前的心理，我們該照美國人的路跑，還是照蘇聯的路跑？於是引起了他們自己內部的戰爭。孫中山先生講，做個殖民地還好，像越南，只要聽法國人的話；像香港，只要聽英國人的話，就可以安安頓頓。未做殖民地，那麼我們聽英國呢？還是聽其他國家呢？這就糟了。孫中山先生稱此等不做殖民地而又不能自主的爲「次殖民地」，比殖民地再要低一級。今天的世界是解放了，但不幸從殖民地解放出來，反而成了次殖民地。今天世界的一切災禍便從此發生。

像我們中國最先想學德國和日本，後來想學英國和美國，最後又想學蘇聯。毛澤東一手殘殺了中國幾千萬人民，比任何帝國主義的侵略不知要殘酷過了幾多倍。這就因我們中國始終陷在孫中山先生所說次殖民地的地位之故。

州，菲律賓人贊成，但美國人反對。菲律賓人不能盡變成美國人，怎麼參加爲美國的一州呢？這要破壞了美國整個的立國規模。

像我們香港人，不願在這裏過我們的生活了，而移民到加拿大。五萬去，十萬去，他只要能容納，我們高興，我做一個加拿大人總像比做一中國人要好些。倘使美國開放，我們中國人去的更多。英國、法國開放，我們去的人也不會少。但是中國有八、九億人，不能大家都到外國去，都變成一個外國人。我們有此心，外國人無此力。

所以將來世界只有一條路，各民族都解放了，你自由，你自治，大家不再相爭，便可走上一條新的路。第一次世界大戰、第二次世界大戰，都爲要爭殖民地。現在他們覺悟了，全世界大英帝國的國旗都取下來了，所剩的像香港沒有幾個了。世界變了，那麼我們只有一個辦法：一個民族照他一個民族的文化。文化雖有高低，但如一八十歲人，和一八歲人，各有他們的生命。縱使八十歲人的人生經驗多了些，一八歲人要向八十歲人去學，但八歲人還是一八歲人，只是一八歲人在學八十歲人，並不能丟棄他八歲人的生命，來立刻換上一八十歲人的生命。在今天縱使我們生活的觀念已經改變了，但還只能文化自救，不能脫胎換骨的要另來一套新文化。只有我們自己能來救我們自己。換言之，即是從各自的舊文化中求再生長。中國、越南並非不可學美蘇，只要

本於它自己的文化傳統來學，便決不會全同於美蘇。比起現在先要毀滅了自己，來全學他人，這是大大不同了。

我覺得中國人要救中國，只有一條路，就是中國的文化。可是各位不要誤會，我並不是要講中國文化高過了西洋文化，我亦並不認為明天的世界不再是西洋文化的世界，定是中國文化的世界了。這些都是文化評價問題，我只想來講文化認識問題。我們先該認識我們自己的文化。

有許多人對我講，你講中國文化，中國人不聽；你向外國人講，倘使外國人贊成了，中國人都會贊成。我說：你的講法同我的想法不同。外國人不會了解我的話，因為他是外國人。最多他們只是一知半解，他拿外國人的觀念來了解我的話，總是隔一層。只有中國人肯聽我話，才能真瞭解。可是我們中國文化在今天，亦只能救中國。印度文化在今天，亦只能救印度。阿拉伯文化在今天，亦只能救阿拉伯。黑人文化在今天，亦只能救黑人。歐洲人亦一樣，照他們歐洲文化，不要再講帝國主義殖民政策，可以救他們歐洲。要等世界各地區各民族都能自救，到了那時，各民族各文化慢慢兒匯合調和起來，或許會併成一個所謂「世界大同」。這個境界，天下太平。不是今天，我想還遠。

今天我們是一個由合而分的世界，聯合國到今天還像個小孩兒，剛才初生下地。要等待聯合

七

我下面的講題是「從中國歷史來看中國民族性及中國文化」。我講中國民族性，不是講你我每一個中國人，而是講一個整體的中國民族性。乃是指從遠古以來，四、五千年，有文化歷史以來，一個大體的中國民族性。我們根據歷史來講，中國是這樣的；印度人、英國人、法國人又各自那樣的。我下面所講，則只從中國歷史來看、來談中國的民族性，然後根據中國的民族性，來講中國文化。

諸位不要懷疑我太看重中國文化。我是中國人，我當然看重中國文化。我不會看重你比看我自己更重。我的生命是我的，你的生命是你的，中國文化是中國的，西洋文化是西洋的。我不是講文化的高下，更不是講文化的是非，我是講文化的異同。諸位或許很研究西洋文化，諸位或許研究印度、研究佛教，或許認為中國文化同西方亦差不多。但這最多只是大同，中間還有小異。我此次所講，則可說注重在小異上。我所貢獻亦可說只在知識方面。希望諸位能知道中國民族、中國歷史究竟是什麼一回事。我沒有下價值批判。或許有，只是我個人的看法，諸位不必認真。我剛才已經說過，這十個月來，我不能看一個字，不能讀一句書，我只是憑空就記憶所及，簡單來

怎麼叫「分別性」呢？我們從先天自然方面來講，人有男性、女性的分別，這是最基本的。

不僅人是這樣，動物，乃至於植物，有生命的，除掉最低級的微生物不分雌雄性別外，都分性別的。中國人稱一陰一陽，男女就有陰性、陽性的分別，沒有人不懂得這個分別的。我們也可以說，嚴格講來，男人、女人各是人的一半，必待男婚女嫁，始合成一完整的人生。所以說「男大當婚，女大當嫁」。可見人生在「分別性」之上，還有一個「和合性」。當然也有獨身不結婚的，但這只是人類中間的極少數。

人生有他的分別，就有他的和合。所以分別性與和合性其實只是一個性。先天的自然是男女分別的，後天的人文則是男女和合的。人類由後天人文所組成的社會，仍並不能離開先天自然而獨立，只有在先天自然之上，加進了後天人文。所以先、後天亦應是合一的，這才是人類天性的完成。這裏面包括著分別與和合，在其和合中則仍還有分別。這只照分數講，他的分別性比和合性佔的分數多。反過來，或許他的和合性比分別性佔的分數多。如說一佔百分之六十，一佔百分之四十。好像我們一個人的兩隻手，其實功用是一樣的，或是我慣於多用右手，或是我慣於多用左手，這裏邊只是一個分數之不同而已。

我今天要首先提出這個問題來講。我認為中國人的天性，所謂我們的國民性，是和合的分數

比較多過分別的。我們人的分別，第一個是男女之別，第二個是長幼之別。我們人的中間，一定
有大人、有小孩，所謂父母子女。沒有小一輩的，人類就要斷了。但沒有老一輩的，小一輩的也
就無從出生。自然生人，甚至於其他動植物，都有男女，有長幼。這個分別每個人都知道的。然
而特別是我們人類，幼小的要靠長大的，而長大的要保護撫養幼小的。這是從古到今，可能將來
幾萬年、幾十萬年下去，都是這樣。所以自然人生必有男女長幼的分別，而人文社會則必有男女
長幼的和合，就組織成了家庭。也可以說，整個人類，各個社會，都有家庭。家庭就是男女長
幼的和合。而特別是中國人的家庭則比較和合性更多過了分別性。若我們要理想，和合性、分別
性雙方平均各佔百分之五十，這是不容易的。中國人家庭與西方家庭大同小異。我們有夫婦，他
們亦有夫婦。我們有父母子女，他們一樣的有父母子女。可是我們的家庭似乎是和合性多過分別
性。而拿西方人的家庭比我們，似乎他們是分別性多過了和合性。

中國人講人，不重在講個別的個人，而更重在講「人倫」。人倫是指人與人相處中的一種共
同關係。要能人與人相處，才各成其為人。若人與人過分分別了，便就無人倫。人倫是要人與人
互相配搭而成的。中國人說夫婦為「人倫之始」。凡屬成年人，男的必成為一夫，女的必成為一
婦，有夫婦才能有父母子女，乃及其他一切和合與分別。分別是先天自然的，和合從先天自然

來，是後天人文的。我們社會的變化，就是人與人的關係的變化。而中國人比較最看重人與人的關係。這關係是兩個，一個是先天的分別，一個是後天的和合。從和合再生出分別來，則是後天的分別了。中國人看重後天人文，所以說中國人比較更多看重和合，因而家庭佔了社會重要的第一位。

二

從家庭講到國家。我們拿一個很簡單的例子，來看西洋史同中國史的分別。西洋史從希臘開始。有了希臘人，就有希臘的社會、希臘的民族，亦可以說有希臘的文化。然而始終沒有一個希臘國。希臘的半島很小，然而他們有一兩百個城市。他們不能組合成一個國家。不是不能，我想他們或許不喜歡組合成一個國家。我們只能這樣說。其實雅典人並不希望同斯巴達人組成一個國家，斯巴達人對雅典人亦一樣，其他各城市人亦都一樣。那麼我們只能說是希臘人的天性如此。他們並非不和合，他們有很多和合的地方，然而不能不承認他們的分別性超過了和合性。從分數上比較，他們的分別性可到百分之六十，和合性只有百分之四十。

希臘之後有羅馬。其實羅馬亦是一個城市。羅馬人興起後，又合併了意大利半島，這是一種

有遼，中國變成兩個。後來遼變成金，還是兩個。再後金變成元，統一中國，中國是一個。下邊是明代，下邊是清代，那麼到了中華民國。這個分是中國歷史之變。中國分成兩部分，或分成兩部分以上，這是變。而中國史之常是合。

西洋史之常是分，西洋史之合是一個變。羅馬帝國時，西方各地區合併爲一。羅馬帝國崩潰了，下面是他們的封建時代，是分。要來一神聖羅馬帝國，亦沒有能成。他們由封建社會再變爲現代國家，仍是一個分。甚至於分到我們所不能想像。如西班牙、葡萄牙兩個，到今天沒有合。如荷蘭、比利時兩個，到今天亦沒有合。法國的西邊上一半是荷蘭、比利時，下一半是葡萄牙、西班牙，他們五個國家是各自分別的。此外再加英國，加上後來的德國、意大利；凡是所謂西歐，除掉羅馬帝國時期是一個合的形態以外，其他時期都是分的。今天他們最多只能組成一共同市場，求在商業上和合，國家還是分的。

現在的西歐，蘇聯大敵在前，這是他們所提心吊膽的。希臘人碰到馬其頓，絕不如今天的西歐人碰到蘇聯那樣可怕，然而他們依然不能合。到那一天他們才能和合爲一呢？照今天的情勢看，恐怕很困難。

甚至於一個英國，大英帝國統治全世界，然而英國內部仍要分英格蘭、蘇格蘭、愛爾蘭。帝

孔子與耶穌與穆罕默德，同是人類中傑出一大人物，但在他們的大同中仍有小異。今我所講，則偏重在小異上，不重在其大同處。請諸位注意。

我們且從今天一般普通人講法來講。孔子生在中國封建時代的平民階級中，而孔子是一個開始以平民階級觀點來反對貴族階級的人。但中國歷史上的封建時代，與西方封建不同。封建時代有貴族與平民的分別，好像中國與西方是一樣的。其實中間大有不同。這一點我下面再講。孔子是生在貴族、平民兩個階級分的時代，他開始站在平民階級，以平民的觀點來反對貴族。這句話，大體上講似乎並不錯。然而這樣說，我認爲乃是拿我們近代人的觀點來講孔子。孔子離我們已兩千五百年了，時代已大不相同，其實孔子並不是這樣。你說孔子反對當時的貴族階級，不錯的，在論語裏可以找到許多證據。然而亦可以說，孔子並不在反對貴族階級。這句話怎麼講呢？我們就拿孔子一生的行爲來講。孔子要幫貴族階級做事，他在魯國做大司寇，他就要想幫魯國國君、魯國三家，來振興魯國。他在魯國不得行其道，跑到衛國，仍然想在衛國行其道，來幫助衛國的君卿們。但要衛靈公肯用孔子，孔子才肯出身幫他忙。衛國不行，又跑到陳國，周遊列國十幾年。爲什麼？他要行道於天下。他的道是人群大道，連貴族階級都包括在內。你聽我的話，我幫你們。照我這樣做，對你有好處，無壞處。你不聽我的話，不照我的話做，我到別處去。如照

不能用你，你再回來。墨子在理論上雖似反對貴族階級，但在行爲上，卻是在幫貴族的忙。這不是言行不相符呢？並不是，他有他的一套，還是和孔子差不多。今天拿我們的觀念來講墨子，便不易瞭解他。

我們學歷史，先要懂得歷史上的故事。一切事情要客觀的來看，來想這故事中的人物，他的一切言論和行爲才易瞭解。不能拿我們的時代觀點來看古人，認爲他亦這樣，他並不這樣。孔子、墨子，乃及他們的學生，我們都應該從他們的歷史時代歷史故事中來講。這才叫客觀。

墨子有一段故事。當時楚國獲得了魯國巧匠公輸般，爲他們製造了攻城武器雲梯，想去試攻宋。墨子知道了，直從魯國十天徒步，裂裳裹足，前去楚國。見公輸般說：「我要請你去殺個人。」公輸般說：「我向不殺人。」墨子說：「你不殺人，爲何要攻宋？」公輸般大佩服，但說：「我的雲梯已經獻給楚王了。」墨子遂請公輸般介紹去見楚王，說：「公輸般的攻城利器我能破。」兩人遂在楚王面前假作一城，公輸般在城外攻，墨子在城內守。公輸般九變其術，墨子皆破之。但公輸般笑說：「我仍有一策可破宋。」墨子說：「我亦知道。」楚王問，墨子說：「他只要先殺我，再去攻宋，宋城就無法抗拒了。」但墨子又說：「我已派我學生禽滑釐等三百人，攜帶我的守城利器，在宋國城裏等候你了。你殺了我，還是無用。」楚國攻宋之事遂止。公

輸般說：「我未見你前，很想得宋。見你後，把宋送給我，我亦不受。」由這一段故事看來，墨子不僅在愛社會下層民眾，亦愛上層貴族。不僅愛宋，亦愛楚。那裏專在要反抗楚國呢？

墨家有一番組織，和儒家不同。在他們的學派中，設有一領袖，稱為「鉅子」，鉅子世代相傳。這又與西方不同。如羅馬教皇，需經選舉。墨家鉅子可以逕由這一人傳於那一人，不必選舉。墨家一鉅子孟勝，在楚國，代楚國一貴族看守其封地之城。那貴族在朝廷被處死，楚國派人來收那城。孟勝因非那貴族親命，拒不允出讓。於是楚國派兵來攻打，孟勝決與城共存亡。他的主人僅是楚國一第二流的貴族，孟勝對他竟如此守信，這又如何說當時的墨家專在反對貴族呢？

孟勝臨死前，派兩個學生去齊國傳命，指定齊國的田襄子為他鉅子的接替人。當時和孟勝同在城中死難的學生，共有一百八十三人。那兩位到齊國傳命的學生，齊國的新鉅子要他們留下，但他們不肯留，終於回到楚國，在孟勝死難的城裏自殺了。這亦是墨子生前提倡「義」的精神。

「義」似乎有分別性的。但墨家尚「義」，和孔門尚「仁」一樣，同是具有一種甚深的和合性，並不是要專來反對。朋友相交，亦要有義。我的生命就是你的。直到以後中國詩歌之所詠，說部之所載，乃至於今天社會上所稱述的江湖游俠，都看重此「義字」。這都是偏多和合性的。我同你不和合，你殺我可以，好像是一種反抗性的，但在他的心底深處還是一和合性。對這邊和

知道。孔子主張依古禮，魯國只能有一個都，就是曲阜。這三大都應該廢掉。季孫氏聽他話，把他家的都城郕毀了。叔孫氏亦把他們的都郕毀了。獨有孟孫氏，乃是孔子學生，卻表示反對，不肯亦把他們的都郕毀了。他們亦有理由，說：「現在不像從前，我們拿都城毀了，別國軍隊來，就可直達中央。我們不能毀。」孔子的主張不能圓滿完成，孔子就離位去魯。孔子是不是太書生了呢？太極端了呢？且讓諸位自去思考，此處不討論。

所要討論的是，他離開魯國，魯國的國君宰相不加反對，反而派人送他。從前的交通不比現在，你要跑，極易加以禁止。孔子要跑，讓他跑。不僅讓他跑，還送他跑，還道歉。這些情形歷史上記載得很詳細。孔子有家，有妻有子，孔子是個窮書生，大膽的跑了，把他家留在魯國，魯國人絲毫不去侵犯他的家，直到孔子回來，這個家還是這個家。有好多學生跟著孔子跑，他們亦都有家，有的有父母，有的有妻兒，亦都不能帶走。

跑到衛國，衛國亦有許多貴族爭留孔子住。孔子這家住了，又去那家住。衛靈公是比魯哀公更糊塗的一個國君，他說：「好，魯國怎樣待他，我亦怎樣待他。他在魯國拿多少祿，我亦送他多少。」後來孔子看看不對，又想離去，直跑到黃河南岸邊。又不願渡河，再回來。衛國人依然接待他。再以後，孔子實在不高興了，終於離去衛國。衛國人同魯國一樣，放他走。

當時反對孔子的，只有一個宋國。宋國是孔子的老家，出面來反對孔子的，亦只有司馬桓魋一人。他要殺孔子。孔子未到宋國都，在路上就跑掉了。跑到陳國，陳國人照樣接待他。跑到楚國，楚國人又照樣接待他。諸位都知道，孔子所如不合，實乃是不合他的理想。歷史上稱孔子厄於陳、蔡之間，孔子和他許多學生一個團體都沒飯吃。這因兵荒馬亂中，陳國、楚國一應君卿貴族都照顧不到他。孟子說，他那時「無上下之交」，就指這情形言。孔子是個無產階級，他跑到任何一個國家，國君卿大夫都待他很好，至少都供養他的生活。只有在這一段路上，他們才陷於窮餓。諸位去讀歷史，就明白這些詳細的情節。

孔子從楚國又回到陳國，又從陳國回到衛國。衛國的新君衛出公，又照樣接待他。這一趟孔子前後在外十四年，他終於想回魯國。魯國君臣又派人來歡迎他回去。回到魯國後，魯國對他禮貌有加。孔子不到朝廷去，遇國家有大事去請教他。只要他願意，還可以出席朝廷的會議。他沒有一定的官職，但有一份俸祿。魯國還任用著他的大批學生，如子路、冉有、子貢，乃至於年輕的子游、子夏。

到後來，孔子死了，魯哀公寫了一篇誄文去祭他。誄文曰：「旻天不弔，不慙遺一老，俾屏余一人以在位，斃斃余在疚。嗚呼哀哉！尼父！無所自律。」大意是說：老天爺呀，為什麼不把

這位老先生留著呢？現在叫我一個人在這位上，沒得商量，沒得請教，在我心頭上好像常負著一份罪過似的，怎麼辦呢？諸位莫要拿今天的觀念認為中國古代的封建貴族，做君做卿，沒有好人。在孔子當時所反對的那些貴族階級，竟有如此般的表現，這還不值得我們中國人驕傲嗎？

我講孔子，講孔子之道，我相信孔子。但我此刻避開孔子來講當時一般的中國人。魯哀公、衛靈公，你看他們的厚道。他們雖不能用孔子，但同樣的禮貌敬重他接待他。他們想，國家社會的事，不能照孔子的話去做，這是他們的知識不夠。然而他們仍知敬重孔子。這亦是他們的一番和合性。

孔子死了，他的學生都集合來葬孔子。每個學生都從他們家鄉移一棵樹來，栽在孔子墓上，才成為此後的孔林。他們亦都在墳上住了三年。子貢一人又再住三年。魯國的國君和此下的貴族們，亦絲毫未加以干涉。孔林的規模似乎應比當時一般貴族們的墳墓更廣大了，更像樣了。經過秦代、漢代，直傳到今天，只有隨時修理，供大家去瞻拜，兩千五百年不絕。秦漢以後，歷代帝王墳墓，沒有如此般被尊敬的。今天大陸又在那裏修孔林。孔子是中國古代一平民，又非一大的宗教主，這並不是孔子的表現，乃是孔子死後我們中國人的表現。今天大家說漢武帝表彰五經，推尊孔子，但漢武帝以前，孔林存在已逾三百年。漢高祖過魯，已曾以太牢祠孔子。又何嘗是漢

在這上，我只說是我們中國人富於和合性的一種表現。

大略與孟子同時，有一位我不知其詳的學者，當時稱他爲先生王斗。大概他亦是一位稷下先生。齊國政府在臨淄稷門內，建造了幾十座大的賓館，養了幾十位大師，稱爲「稷下先生」。還有他們的學生。每一大師名下，總有學生數十百人。王斗去見齊宣王。齊和秦在當時是東西兩大強國，齊國就等於今天的美國。齊宣王站在主位迎接王斗，王斗當然應向前去見齊王的。但齊宣王衝口說了一句客氣說：「先生請前呀！」王斗生氣了，說：「你前呀！」其實客人去見主人，是該客人向前，齊宣王並未失禮。

像這樣的故事，孟子亦曾有。一日，孟子要去見齊宣王，恰巧齊宣王亦派人來請孟子，孟子就生氣不去了。當時平民學者的自負，氣魄之大，王斗和孟子同樣的。當時在旁的侍者，禁不住問王斗：「究竟士貴，還是王貴呢？」王斗回答說：「當然士貴，王無可貴。」他引據歷史故事，講了一番大道理。但齊國照常尊敬他。直到今天，除此故事外，我們沒有看見王斗一篇文章，一條理論，只知他是一位被尊的先生而已。遙想當時像王斗般，而連姓名都不傳的人，還多得是。

我們今天只講先秦學者，百家爭鳴，講他們的思想言論。卻沒有來講在他們上面的那些貴族階級，如何般的尊禮他們。這不是我們太偏重了這面，而忽略了那面了嗎？

我今天再提出一番話來講。諸位試讀論語、墨子，以及其他先秦諸子的書，來看他們那一人家是主張「國家主義」的。孔子就不主張國家主義。魯國人不聽他，他到衛國。衛國人不聽他，他到陳國。周遊世界。墨子更無國家主義。孟子亦無國家主義。一切當時的學者，只有一個人是抱有國家主義的，就是屈原。屈原是楚國的貴族，他心愛楚國。愛國並不是不好。直到今天，我們中國人還是看重屈原。然而當時中國的思想家，一般平民學者，他們都抱著「天下主義」，只拿整個的中國來講，不從魯國講，不從齊國講，不從衛國、楚國，而從全個中國來講。

呂不韋從東方趙國跑到西方秦國去，他是個商人，他廣招賓客，都是些東方的學者，有儒家，有墨家，有道家，有法家，有陰陽家，有名家，各家各派的學者，把各別的思想匯通起來，寫成了一部呂氏春秋。亦是天下主義的，並不是為秦國，是要為此下的天下一統開先路，先求思想上的統一。此下如西漢初的淮南王書，乃至漢武帝的表彰五經，排斥百家，都為的是想求思想統一，來配合政治統一。還是和呂氏春秋的想法一貫相承的。這裏是更深一層的來表現出中國人的和合性。呂氏春秋並不專為著秦國，淮南王書並不專為著淮南王國，難道漢武帝的表彰五經排斥百家，便專為著他一人的帝王專制嗎？當然呂氏春秋後世稱為雜家，淮南王書後世稱為道家，和漢武帝的獨尊儒家，思想上有不同。但是都為中國的統一著想。既為天下著想，這還是一色的。

這都表現出中國人的和合性。有許多學者參與其事，又那裏是專爲著呂不韋、淮南王，乃至漢武帝三個個人著想呢？諸位試讀呂氏春秋、淮南王書，以及漢武帝時董仲舒等一般人的言論，自知其中底細。我又豈是在這裏爲漢武帝一人作辯護呢？

我上面只想把當時歷史上的客觀事實來加以一番平心的說明。歷史自有古今的不同，更有中外的不同，豈能單把我們一時代的意見來批判歷史上各時代的事實呢？

即如我此番出席此講演，從臺北來香港，先在臺北申請出境證，在香港獲得了入境證，依照兩地種種交通限制，才得成行。倘使我生在先秦，縱不能如孔、墨、孟、荀般，到處受人歡迎，即如許行、李斯般，亦得到處游行，到處生活。生在那時代的人，他們的自由比起我們這時代來究竟是多，還是少？

我在近代的中國人中，最敬佩孫中山先生。他曾說，中國人的自由太多，不是太少。我爲他這句話，回想中國歷史上，至少言論一項，可算是很自由的了。即如伯夷、叔齊，他們反對周武王伐商紂，但他們仍有他們的自由。直到今天，中國人還是推崇伯夷、叔齊。可見反對方面的意見，在中國常被容忍的。這正因中國人的民族天性，和合性多過了分別性之故。

合嗎？面前一步亦行不通，自非更要打倒，更要革命不可。

現在再讓我講歷史上一段人人皆知的故事。北宋神宗時，王安石、司馬光同負盛名。宋神宗信任王安石爲相，推行新政。一時朝臣群起反對，以司馬光爲首。其實反對王安石，即不啻是反對宋神宗。司馬光不肯居官任職，朝廷特予優待，出公款設一局，許司馬光繼續編修他的資治通鑑。司馬光又不肯留汴京，要遷居洛陽。朝廷又許他以局自隨。司馬光請任助理編修三人，其中一人未中政府科舉，尙無出仕資格，但政府仍許他自由聘用。而當時朝臣反對王安石不已。王安石辭了職，又起用。再辭職，由神宗自行主持新政。而司馬光安居洛陽，編修他的資治通鑑，歷十九年始完工。他又薦那一名未獲科名的助理編修，請朝廷破格任用，朝廷又應允了。直到神宗死，反對新政的風潮依然如故。朝廷又特起司馬光爲相。那時王安石尙未死，退居金陵鍾山，度其晚年悠閒生活，以吟詠自遣。後人讀他那一時期的詩，真堪神往。後來王安石死了，封爲荆國公。司馬光死了，封爲溫國公。同樣受朝廷的尊禮。當時新舊黨爭的是非，及其對此下的影響，我都不講。諸位想，在中國秦漢以下，歷代帝王專制的政府下，持有政治異見的人，能獲如此般的容忍和禮遇，豈不還值得我們後代人的敬羨嗎？我無以名之，又只有說這是中國人和合的國民性之一種表現。

就有集團，兩者又是不可分的。可是在分數上又是不同的。有的是看重領袖，有的是看重集團。倘使看重領袖，這個領袖就是普通所謂的「英雄」，領導這個集團來做成某一件事情。

我看西方歷史似乎近是一種「英雄性」的。如講政治，古代從亞歷山大到羅馬凱撒，到了近代法國的拿破崙，這不過是舉幾個代表性的例子講。這是由一領袖，領導一個集團，而成功了那時的一番事業。這都帶有一種英雄性。而中國呢？「集團性」更重於英雄性。所以好像不見英雄性。所謂不見英雄性，同顯見英雄性，這中間亦是一個分數的比較。我這不是一種議論批評，而是講事實。需把中國和西方歷史作詳細比較，便知我話的意義。

我想舉一個例講。古代不講，我們講秦代末年，所謂楚漢之際。項羽西楚霸王和劉邦沛公，兩人爭天下。顯然項羽帶有英雄性，而劉邦像似沒有英雄性。兩人相比的話，項羽是一英雄，劉邦不是一英雄。劉邦得天下後，成為漢高祖。他說：「我能用蕭何、韓信、張良三人，而項羽只有范增一人，不能用，所以我得了天下。」從來讀歷史的人，沒有人不承認漢高祖這句話講得切實。拿今天的眼光來看，蕭何是一個後勤，張良是一個參謀，韓信是一個前敵的大統帥。西方人在一兩百年前的近代，他們對軍事才開始有這三種分別的觀念。本來軍事一切，似乎都由一大統帥來完成；而我們中國人，至少在兩千年以前，已懂得在軍事上有這三種的分別了。雖然那時並

個名詞來表達，是不充分、不圓滿的。分別性與和合性，其實只是一事，但這一事的中間有分數不同。我現在講的集團性與英雄性，其實仍是一事，亦仍還是有分數不同。但我若不加進我一些觀念，只來講此一事，便就無何意義可講。

老子說，無生有，有生一。一以下即有分數之別。其實只是此一。但若只有此一個「一」，即就無話可講，等於是無了。在這上，老子認此一爲無，而孔子則認此一爲有，此是兩人觀念不同。倘只是此一個一，則有此一與無此一，均屬無話可說。這些只在語言與觀念上生分別，而由此便可生出種種的大分別。我們亦可說，先天近似一無，後天近似一有，而先後天又只是同一天。此處只是些觀念和言語的分別。請諸位務要從我的語言來認識我的觀念，不要只從語言上起疑生爭。

二

我們從漢高祖以後，仍用這個觀念來看歷代創天下的人和事，是英雄性的多，還是集團性的多呢？如漢光武，也以一平民爲天子。我們如拿他個人的全部歷史來看，只有昆陽一戰，表達了他的英雄性。但他的全部事業完成，還像漢高祖，重要的還在他的集團性。而漢高祖連昆陽一戰

都沒有。

再下去，我們看三國，曹操、劉備、孫權各霸一方。且不講孫權，曹操曾面對劉備說：「天下英雄，惟使君與操耳。」但劉備平生多不曾表現他的英雄性。曹操好像是個英雄，然而亦不是。我們看曹操個人的全部歷史，他手下用的人物，所謂「猛將如雲，謀臣如雨」。每一件事，都由他手下人來表現。曹操亦並不會十足表現出他個人的英雄性來。只比劉備、孫權兩人，他更見其似一英雄人物而已。再下邊就更沒有什麼英雄了。在中國歷史上，作為領袖的，太多英雄表現，就不易成事業。

講到唐太宗，他應該是個英雄。然而我們拿唐太宗個人的全部歷史來看，開始有他的父親在上，還有他哥哥。在他獨當一面時，又有他的幕府，特別重要。中國歷史上，軍隊的大統帥，都有一個幕府。而唐太宗的幕府，尤其是在中國歷史上有名的，所謂「十八學士」。這是個大團體，人人有能幹，有表現，不能專說是唐太宗一人的領導。我這句話，諸位讀唐初開國史便知。宋太祖更少英雄性的表現。明太祖是僧寺裏一個小和尚，後來得了天下。諸位拿明太祖得天下的歷史來看，文的，武的，有一個大集團。明太祖雖有個人表現，亦不過是在這集團中的一份表現而已，不能說盡由他一人在領導。至於元、清兩代，他們後來是中國人，但來入中國前，不

是中國人，我們不去講他了。

我們今天模仿西方人，要寫傳記文學。西方傳記文學都是個人性的、英雄性的，這是西方歷史。在中國一部二十五史，最主要的便是各人的傳記。譬如讀史記，漢高祖本紀內，只把開國事件逐年提一綱領。一切事件的詳細情形，都分別敘述在同時各人的列傳中。如蕭何、張良、韓信，此外還有曹參、陳平等幾十篇的傳合起來，才見漢高祖開國的事業。史記如此，以下各史全如此。開國事件如此，其他一切重大的事件都如此。可見中國人認為事業以集團性爲重。集團必有一領導，但領導性的重要，次於集團性。所以每一集團中的領導人，不易見其英雄性。而英雄性之表現，常在領導人之下。如漢高祖以下有韓信，韓信的英雄性表現反多於漢高祖。此下歷代莫不如此。明白言之，在中國人的觀念裏，英雄不宜爲領導人，亦不易成大事業，如項羽即是一例。

此種觀念深入中國人的心裏。即在小說中，亦如此表現。如施耐庵的水滸傳，托塔天王晁蓋，爲初創梁山泊七人中的領袖。然晁蓋在七人中，反而像是最無用、最不見英雄性。但他卻成爲一領袖。倘使我們真要講這七個人中間帶有英雄性的，反而是最末的三人——阮小二、阮小五、阮小七，比吳用、公孫勝更表現出英雄性。後來宋江上梁山，接著晁蓋成爲梁山上一百零八

位好漢中正式的領袖。然而宋江最不表現有英雄性，而像是一無用的人。究竟在歷史上，真實的宋江是不是這個樣呢？我們不去管他。然而在有極高智慧，寫水滸傳的施耐菴的觀念裏，把宋江寫成這樣，是有極深用意，亦可說是一番極高真理。中國的歷史傳統，一番大事業的領導人，決不由他個人的英雄表現。宋江則亦是這樣的。若論宋江是否是一僞君子，像金聖歎所批，這個我們不論。總之，我們大家所看到的宋江，是這樣一個沒有用的人。而他下面如林冲、武松，卻全是十足的英雄人物。林十回、武十回的流傳故事以外，其他還有如魯智深、花榮、關勝、呼延灼等，亦全是個英雄。只有梁山泊的第二個領袖，副領袖盧俊義，卻與宋江一般無用。這可說水滸傳雖是一部小說，卻實把握到中國歷史傳統文化精神在集團性與英雄性的比重上的甚深妙義。無怪要成爲此下六百年來中國社會人人愛誦的一部書了。

更顯見的又如西遊記。唐僧是個最無用的人，至今幾乎人人皆知。孫悟空神通廣大，一搖身七十二變。其他如豬八戒、沙和尚，亦還有一點用。但唐僧是他們三人的領袖。這當然不是歷史，但亦不是一套哲學，只可說是中國人的一套傳統觀念。這有中國人的國民性在內，而中國的文化特性亦就在內了。諸位試先讀水滸傳、西遊記，乃及如三國演義等小說，再來讀中國一部二十五史，這中間的甚深妙義，不就明白顯見了嗎？

成。」曹參又問：「你看我同從前的蕭相國比，怎麼樣呢？」惠帝說：「我看你亦似乎不如蕭相國。」曹參說：「那麼好了，你不如你父親，我不如蕭相國，我們還有什麼可講呢？從前怎麼樣，我們亦怎麼樣吧。」漢惠帝一句話都沒有。這是歷史上有名的所謂「蕭規曹隨」的故事。我們且看漢惠帝和曹參兩人如何的友誼相處，怎能說漢惠帝專制？而且曹參個人前後亦變了。他在齊國爲相時，自嫌是一戰將，不懂政治，親身問了齊國幾十位學者，聽了一位治道家言的老先生的一番教訓。他還朝做相時的一切做法，還是聽了那位老先生言而如此的。諸位試讀歷史，自知當時皇帝和宰相的那番經過，這又與政治制度何關！

下面是漢文帝。漢文帝是中國歷史上了不得的一個大皇帝。他是一讀書皇帝，欣賞一二十幾歲的青年學者賈誼，要重用他。當時朝廷一般老臣周勃、灌嬰等，所謂「絳、灌之徒」反對。他們都是當年跟漢高祖打天下的，年齡地位都比文帝高。漢文帝只得派賈誼去做長沙王太傅。去了一年，文帝召他見面。深夜對坐久談，談得高興，文帝覺得距離賈誼座位太遠了，不時把自己座位屢次移前去。什麼問題都討教，政治問題、歷史問題、經濟問題，最後討論到鬼神問題。文帝說：「我同賈先生分別後，覺得學問相差已不多。現在再見面，才知道我相差尙遠。」諸位聽，這那像皇帝和一卑職小臣相談？今天我們朋友相交，能這樣，還不是了不起嗎？我覺得漢惠帝、

漢文帝那般皇帝，豈不仍值得我們欣賞？我們今天常說，中國社會多人情味。我們讀兩千年前的歷史，儼如讀西方小說般，故事如此生動，人情味如此深厚。但我們今天寧願把中國古書棄之不讀，認為中國是一套帝王專制的政治，而文言文亦已死去。這又是所為何來呢？

但是賈誼和漢文帝這次見面以後，仍去做梁孝王太傅。梁孝王是文帝最愛的兒子。文帝不能在朝廷上重用賈誼，看重他學問，命他暫時去做他幾個兒子的老師，這也算得是斟酌盡善了。不幸梁孝王出獵，墮馬身死。賈誼感於文帝知己之恩，自恨他沒有盡他為師的責任，竟亦憂傷短命了。這樣的君臣，真值得我們兩千年後的人來欣賞、來佩服。

諸位說，漢代要到漢武帝後，才正式是帝王專制。讓我再來講漢武帝。我們現在說漢武帝重用儒家，為儒家思想便於專制。但武帝前景帝時，儒家轅固生與道家黃生在景帝前辯論湯武誅桀紂事。黃生說湯武是弑君，轅固生說湯武是受命。黃生說：「帽子雖破，戴在頭上；鞋子雖新，穿在腳上。這是上下之分。」轅固生說：「依你說法，我們高祖如何該得天下？」景帝說：「不食馬肝，不為不知味。」我們且把這問題擱起不談。這不是儒家贊成革命、不便於帝王專制，一個極顯明的例子嗎？儒家在漢代開國，引用湯武革命的故事來贊成。但在漢代晚期，又引用堯舜禪讓的故事來勸漢代皇帝讓位，以免革命。西漢一代的儒家，那有贊成帝王專制的？

依照漢代慣例，皇太子必先受教育。賈誼在他的治安策裏，曾特別主張過這一點。漢武帝未即位前，他的老師就是儒家王臧。他十八歲做皇帝，信用他老師王臧之言，要重用儒家，那顯然是他在青年時所受教育的影響。那裏是他爲要專制便用儒家言呢？

以上是講歷史故事，倘論制度就比較要專門些。但我仍不妨舉一淺顯易明之例來講。在秦始皇當權前，秦代宰相是呂不韋。秦始皇當權後，秦代的宰相是李斯。呂不韋、李斯都不是當時一貴族，而且又都不是秦國人。當時的政治制度，皇帝下必有一宰相。皇帝是國家的元首，宰相是政府的領袖，不啻是一副皇帝。當時秦代博士官反對秦廷廢封建改郡縣，秦始皇還詢問李斯後，才作最後決定。我們現在盡說秦始皇是一專制皇帝，我暫不詳細分析。漢代制度依著秦代一樣有宰相，仍然負政府一切行政實務，像我上舉曹參相漢惠帝事便知。中國這樣大，政治上「一日二日萬幾」，怎麼可由一人來專制？中國人不貪利、不爭權、守本分、好閒暇，這是中國人的人生藝術，又誰肯來做一吃辛吃苦的專制皇帝呢？中國歷史上亦有壞皇帝，每每荒淫無度，又怎麼能來專制天下？

漢武帝當了皇帝，當然得要一宰相。但是漢代慣例，非有功不得封侯，非封侯不得爲相。所謂有功，只指軍功言。當時跟隨漢高祖打天下建立軍功的都封侯。在這些侯爵中，選擇一人爲

答應汲黯所奏而罷。汲黯爲人實有令人難堪處，較之唐太宗時魏徵更有過之。汲黯屢次求退，武帝屢加起用，直到他老病不能再勉強而止。若說一專制皇帝對其臣下能如此敬憚，如此禮貌，如此重用，這亦還不可原諒嗎？

漢武帝的內朝有所謂「文學侍從之臣」，實是皇帝私人的祕書，等於軍隊裏的幕府。我且只舉朱買臣一人。朱買臣是個樵柴漢，諸位都知道他「馬前潑水」的故事吧！外朝的宰相用一牧豕的，內廷的侍從用一樵柴的，我們或許可說漢武帝如此用人是他的專制。但我們講到中國社會又要說是不脫封建性的，試問如何講得通？其實漢武帝的外朝和內廷，如此用人之例還多。我看漢武帝有些浪漫性，近似一文學家。做皇帝並不是沒有可批評的，但單用「專制皇帝」四字來批評他，總覺得不盡情實。

現在再講唐太宗。只看唐玄宗時人所編的貞觀政要一書，這是唐、宋兩代做皇帝的必讀書，可說是當時皇帝的一本教科書，也是唐以下中國關心政治的讀書人所必讀的書。我們今天定要批評中國傳統政治是帝王專制，這本書亦應該讀，庶可知道中國的專制皇帝究竟如何般的專制法。

今說中國傳統政治王位世襲，不經選舉，這是不錯的。但另有一套制度，直從秦漢下至清末，雖歷代有小變，而大體則一貫相承。自唐代杜佑通典以下，三通、九通、十通，一切政治制

度，納稅怎麼樣，當兵怎麼樣，選舉怎麼樣，考試怎麼樣，一切都有法。而這些法都從上到下，歷代一貫相承的，所以叫做「通」。這是中國人的通史。我曾有一本小書，名為中國歷代政治得失，把漢、唐、宋、明、清五代各項制度，從九通書裏提要鉤玄，簡單的寫下來。諸位且試讀此一小書，便知中國的傳統政治是不是帝王專制。我想，定要照西方觀念來講中國的傳統政治，只可說是「君主立憲」，而絕非「君主專制」。

諸位不讀三通、九通一般政治制度史，且讀史記、漢書以下的二十五史。單從客觀具體的人物故事來看，亦便可判定此一問題之是非。從深一層講，我認為帝王專制不合中國人的內心要求，中國人不喜歡這種政治。我們只從歷史來看中國的國民性便知。

四

我今天的講演，更重要的要講學術。或許諸位認為學問是個人的。但中國人的傳統觀念，學問是集體的。我舉一個大家極容易誤會的問題來講。譬如說，今天我們講你是一個哲學家，你是一個文學家，你是一個史學家，你是一個經濟學家，你是一個社會學家等；這所謂「家」，就指個人言。但中國古書裏，如諸子百家的「家」，卻不指個人言。一個人就不成家。家是和合性

的，個人則是分別性的，這兩面顯然有分別。我們現在把中國有學術成家的「家」字，來移用到西方人身上，如哲學家、文學家等稱呼，便大謬不然了。西方人做學問主要由個人來創造，這又是我上面所說的英雄主義。中國人做學問是集團性的。當然集團中還是有個人，英雄主義亦會要有集團，這又如我上面所說兩面只有分數上的不同。

《論語》一開始就說：「學而時習之。」這是個人的。接著就說：「有朋自遠方來。」那就成集團的。最後又說：「人不知而不愠。」那又是個人的。可見集團先要有個人，也不能限制個人之成就，但每一個人必在集團中成其為個人。個人、集團還是一而二，二而一，有它甚深的和合性。這層我們先該有認識。

現在說到孔子與論語。要講孔子思想，就該讀論語。論語是由孔門第三、第四傳的弟子所編纂的。現在亦不能考定是誰何人所編。論語第一章是孔子所說，第二章乃有子所說，第三章又是孔子所說，第四章則是曾子所說。後人遂疑論語或許是有子、曾子的門人所編。其實孔子門人群議以有子繼孔子，而曾子加以反對，故論語乃始以有子、曾子語繼孔子。但我們再仔細說，則必是有人再會合著有子、曾子乃及子游、子夏等諸弟子之門人所記，而匯集成篇的。所以論語不僅記載孔子的言行，還記載著孔子弟子如曾點、子路、顏淵、子貢、有子、曾子、子游、子夏許多

人講學術，又必牽連到師生間的情感上，一門講學又如在一個家庭中過生活。所以要講學就必得成家。而講學成家的大師們，如孔子、墨子、莊子、孟子皆稱「子」，此是當時封建貴族公、侯、伯、子、男五等爵之「子」。普通家庭只是五口八口，講學成一家，如貴族家庭般，所以稱「子」。如此說來，諸位又要笑他們是封建頭腦嗎？而學生之從師，亦必懂得要尊師親師，如一家中子弟之對其父兄般。學問與人生仍必和合爲一，只從人生中分別劃出，但並非脫離了人生的大範圍與大圈套。這些意見那裏像今天我們說的「專家學者」呢？但如我所說我們古人的觀念，我們今天亦並非不容易懂，只要且不用我們的現代觀念來輕率批評就是了。

現在再講到孔子之死，治喪之主是他的門弟子子貢。子貢的老一輩都已死去，所以門弟子中，推子貢來主喪，而不是由孔子的孫子來主喪。這又是一件值得我們提出來講的事。直到一千七百年後的南宋，朱子臨死，在他身旁的還都是他的門弟子，而朱子的家屬反退居在門弟子之後。再到明代的王陽明，他死了，前去迎喪的，主要還是他的門弟子，不是他的家人。這些都有記載可考的。這又可證明中國人學術上的所謂「家」，是一個學術的集團。而其集團的親情，則可比私人家庭更過之。這不是中國人和合性的又一表現嗎？

五

論語第一句就講：「學而時習之，不亦說乎？」這又是個大問題。孔子說的「學」，指什麼？是哲學呢？還是文學呢？還是史學呢？還是政治學、社會學，或自然科學呢？這又是近代人的問題。今天我們講哲學的，把孔子當做哲學家。講教育的，把孔子當做教育家。講政治的，把孔子當做政治家。其他學問，好像孔子都沒有份了。其實孔子講的學，仍是全人生一和合性的，不是一分別性的。固然我們學哲學亦應「學而時習之」，學其他一切學，都應「學而時習之」。但孔子之所學，不像現代人分門別類的所謂專家之學。所以顏淵說：「夫子博我以文，約我以禮。」亦可說中國人的學問是全文化、全人生的。只其逐步表現則仍如專門化，故曰「約我以禮」。禮即全體人生之逐步表現，則像是專門化了。

我們再講第二句，「有朋自遠方來」。這就是孔門的七十弟子，孔子都當他們朋友看。中國人說：「獨學而無友，則孤陋而寡聞。」中國人舊觀念，做學問不應由一人做，應和朋友會合做。來學的學生們既如子弟，亦如朋友。這又是中國人的觀念。

再說第三句，「人不知而不愠」。做學問雖要與人共學，但亦有做到別人不易知的境界。所

以孟子說，友一鄉之士，友一國之士，友天下之士，而「尚友古人」。孔子時時夢見周公，那就是孔子的尚友古人了。周公時時來到孔子夢中，那亦不是「有朋自遠方來」嗎？這在孔子心中，亦自有一番樂趣，所以能「人不知而不愠」了。說到此處，已是中國古人做學問的極高深處。

孔子又說：「述而不作，信而好古，竊比於我老彭。」老彭是個什麼人，今不能詳考，總是古代一個不很重要的人。孔子把自己來比他，這是孔子的謙虛。孔子說：「述而不作。」他只稱述古人所言，不由他自己來單獨創作。今天我們最時髦的是創作，文學、哲學什麼學問都要創作。但是中國人講學問，「述而不作，信而好古」。不僅孔子這樣，這是中國人做學問一套主要的，可稱爲是一種「生命學」。人有自然生命，有人文生命。後人的自然生命、人文生命，全從古人來，生命是一體相承的。孔子稱述的古人是堯、舜、禹、湯、文、武、周公，墨子則只稱述夏禹。他說：「非大禹之道，不足以爲墨。」可見他還是述而不作。莊老道家他們在孔子前加上一個老子，在堯舜前加上一個黃帝，還是述而不作。不過他們所說只是假造托古。倘使孔子前真有一老子，如道家所言這般的教訓過孔子，孔子以後教學生，不該絕口不提到。他們說的黃帝，非信史，那更不用提了。道家外，有名家。惠施、公孫龍，他們不托古，只自己創說，這就有些像西方的哲學家了。其他如陰陽家，他們還是托古，只是羅雜著道家、名家言，性質又不同。

關於名家，我曾寫過一本書惠施公孫龍。又曾寫了許多文章，收集在我的中國學術思想史論叢第二冊。我對陰陽家，亦想寫書，但不容易寫。因名家到秦漢後即失傳，而陰陽家至今未絕，流傳在整個社會之下層，醫、卜、星、相都滲透了陰陽家言。我要來發揮中國的陰陽家，自己覺得學問不夠。可是這一家卻是很深的中國觀念在裏邊，在中國的各種學術內，幾乎無不有陰陽家言。我想將來會有人來在此方面詳講。

我今天只說秦漢以下的中國學術界，可分儒、道兩大派。道家站在反面，儒家站在正面。儒家言則全是「述而不作，信而好古」的。秦漢以下的大儒莫如朱子，只稱述周濂溪、程明道、程伊川、張橫渠，上接孔孟六經，好像他自己沒有講過一句話。其實他並非沒有講，只是他所講的，據他自己說，我還是在稱述古人而已。他真可說是孔子以下「述而不作，信而好古」一個最好的榜樣。他的一部語類，就等於像孔子的一部論語，由他的門人弟子把他平日講話分類編纂而成。這不就是一部論語嗎？記他話的門人共有九十九位，那一條由那一位，在那一時，那一地所記，都有姓名、年代、地點可考。這不又是中國學術成於集團性和合性的一個很好例子嗎？至於朱子自己作書如近思錄，是他搜集了周、張、二程的話而成的。如論語、孟子集註、大學、中庸章句，乃是他把此四書中的逐字逐句註解而成。而且他的註解亦不由他一人來作，乃是他集合了

其他前人的註解，不過加有他一人的意見而已。又有詩集傳、易本義等書，還是在稱述詩與易，而不是他一人在創作。還有其他更多的書，幾乎全如此。

我們今天把朱子和西方的哲學家康德相比，即照他們著書的形式方面來講，這又如何相比呢？康德是分別性的，提出他個人的主張。朱子是和合性的，只會合著從前人的說話。再以兩人的生活相比，康德一生沒有結婚，只他單獨一個人。在學校去上課堂、聽講的是許多學生，回家來午餐晚餐，另有一批親朋，和學生不相干。朱子可說是家庭生活和師弟子生活打成一片，而師弟子生活佔了更重要部分。我們亦可如此說，西方學者是生活和他的學問有分別性的，而中國學者則學問與生活和合成爲一體，不見有太顯明的分別。所以西方哲學家講的是一套哲學真理，而中國儒家如孔子、朱子，則講的是一套人生大道。這中間是顯然有分別的。

另有黑格爾，他講學便與康德各不同。正如柏拉圖以下有亞里士多德，他們講學又是各不同。亞里士多德說：「吾愛吾師，吾尤愛真理。」西方哲學家在探討真理上，可說各自表現著他們的英雄性。而中國如儒家思想，是孔子以下兩千五百年，朱子以下八百年，他們都說「尊師重道」，似乎「尊師」與「重道」站在同一地位，是同一意義的。換言之，由中國觀念言，尊師本身亦即是一道。而西方人則從師僅是一手段，求真理始是一目的。倘他只在尊師，其自身即不夠

一大盞資格。故必競標真理，乃始見其爲一學術燦爛的時代。

近代我們又把孔子來比蘇格拉底。蘇格拉底的說話由柏拉圖記載下，試把來和論語一比，不要深入討論它的內容，即把外面的形式看，自見雙方又是大不同。我說中國學術是集團性的，而西方學術則是英雄性的。諸位試把那些具體的事實和表現在外的形式來看，自然可知了。

六

現在再講到唐代的佛教。佛教是一宗教，來自印度。中國文化傳統中並未產生有宗教。印度的學術思想似乎較與西方相近。佛教傳入中國，經過魏晉南北朝一段長時期，下到隋唐，佛教已成中國化。當時天台、華嚴兩宗，都有所謂「判教」。如何叫「判教」呢？就是把千年以上長時期的佛教經過，釋迦怎麼講，馬鳴怎麼講，龍樹怎麼講，一路下來，中國的僧侶們把來分別判定，都認爲是釋迦牟尼一人的說法。開始第一期怎麼說，接著第二期怎麼說，下面第三期怎麼說。凡屬中國僧侶們所知道的全部佛教經典，都歸納成一個的大系統。天台、華嚴，判法有不同，所以各自成爲一宗。但顯然同是中國人觀念，還是一個「述而不作，信而好古」，認爲一應佛說都屬釋迦牟尼一人所說。如儒家孔子以下，孟子怎麼說，荀子怎麼說，董仲舒以下怎麼說，

大體不都是孔子所說嗎？但不知佛教傳統並不然，這只可說是中國人說法。

天台、華嚴同是佛教，在宗教信仰上來作此判定，尚有可說。但若用來講西方哲學，更有大不同了。豈可說蘇格拉底真如孔子，此下便都是由他一人說法所演變，亦是一線相承？我們亦可像天台、華嚴般，把全部西洋哲學史專從蘇格拉底觀念來作一分期判定嗎？所以我們現代的中國人又要說西方是進步的，中國是守舊的。說中國人守舊，即是說中國人無進步。

再說禪宗，亦與天台、華嚴同為佛教中國化之一大宗。遠自南朝梁代達摩東來，稱為始祖，衣鉢相傳至六祖慧能，以下五宗七葉，勢力掩脅全中國。直迄明清，中國佛教幾乎全成為禪宗的天下。其間儘有各種不同說法，但完全是六祖宗旨和合一體。這真十足代表了中國學術思想之集體性的一面。在慧能時，尚有北宗神秀，與慧能南北分宗；但雙方還是和合一體，並無明顯的爭辯。直到神會出來，在荷澤開大會，始激昂地提出了他「南北分宗」的主張。但此下南宗盛行，反不把神會提起，他的激昂地爭辯像被遺忘了似的。直到近代，他的辯論才再被發現。這又顯出了中國學術界重和合不重分別的一例。

這見中國學術界和西方不同。若要勉強比附，中國的儒、道兩家反而近似西方的宗教，而儒、道兩家又實非宗教。所以在中國思想史裏，有了儒、道兩家，便不再有宗教了。若再另換一

說，要把他的書「藏之名山，傳之其人」了。但司馬遷以下，如班固、范曄，中國全部二十五史，都奉司馬遷爲宗。這不是司馬遷的史學亦成爲一家之言了嗎？

講到文學，詩經三百首是中國文學史中最先第一部文學書。孔子常以詩經教弟子，這不是孔子學問中亦包含有文學嗎？此下如屈原離騷，忠君愛國，亦可把他視爲一儒家。此下的中國文學，大體仍不外儒、道兩家，此處不詳講。且舉韓愈、柳宗元爲例，他們提倡古文，下有唐宋八家，直到清代有桐城派古文，這又是一線相承。雖然文學家有各自的表現，但其和合性、集體性則仍是十分顯明的。

八

我今天這一講都是根據上一講而來，不過另換一個方面來講。惟此兩講都就政治、學術兩項說之。近代國人又特重社會經濟，茲試再就經濟一項，略言如下。

古代中國社會經濟早就發達，如陶朱公、呂不韋，都是商業鉅子。陶朱公由政治舞臺轉入商界，呂不韋由商界轉上政治舞臺，兩人皆是一世有名人物。而呂不韋廣招賓客，編撰呂氏春秋一書，尤在先秦學術界有其重要的地位。諸位試讀史記貨殖列傳，可見當時的經濟早已不是封建社

會的經濟，就近似現代資本社會的經濟了。而當時的資本家，卻有與政治家、藝術家融為一體無大分別的。這又是我說和合性的一種表現。

再就次一層言，如「江陵千樹橘」。諸位試想，在今湖北省江陵一富人家，種一千棵橘樹，倘使每棵橘樹結子五百，就得五十萬。諸位又試讀漢書地理志，當時在湖北江陵，又如何去推銷此五十萬個橘？於是又得裝上車，向外地去推銷。第一大都市就輪到首都長安。從湖北江陵到陝西長安，路途這麼長，車前有馬，車上有人，大隊人馬沿途停宿，需得人管理。第二大都市是洛陽，第三輪到齊國的臨淄，此外不詳舉。而那種橘的主人，則安居在家。分團出發，三十輛、五十輛車，都是大團體。尤其到了各地，推銷的對象都是些王侯貴人們。到門銷售，交際應酬，禮貌言辭，種種知識技巧，豈不需要一等大才幹的人？而且在此橘主門下，除卻大批勞力者外，還需水利、施肥、濬溝、開道、裝備、運輸種種分工，人數決不少。這些人在當時就稱為「賓客」。賓客是連人連戶在內的，無怪當時要把此橘園主人比之為「千戶侯」了。這是從戰國以前的貴族們變而為秦漢時代的資本家了。

這在當時是中國社會一大變動。遠起戰國，封建崩潰，井田封疆等都盡被廢棄，除卻我上述一般游士們「傳食諸侯」外，一般貴族又收養大批私人私戶。如孟嘗君、平原君、信陵君、春申

君皆稱食客三千人。後來貨殖列傳裏的財主們，皆擁有多數賓客，即承此風而來。

在政府立場，自願社會人們都編列爲國家的公民。但民間關係，自有他們的自由，又不得嚴格禁止。於是到富貴人家去做賓客的，政府皆一律稱之爲「奴隸」。當時政治法規，每人需納人頭稅，即是國民捐。但出賣爲奴的，他的那一份國民捐，需由買主加倍繳納，而他的公民的身份也就失去了。這樣的政府又豈得稱之爲專制政府？而這般轉身爲賓客的，他們的生活卻比一個普通平民要舒服多了。比起現代資本主義社會在大公司、大工廠工作的人，他們雖同是一自由民，而待遇上太不平等，罷工之風時起。而在中國當時貨殖傳裏財主門下的私人私戶，雖同樣是一大集團，但一邊是法律的，一邊是情誼的，兩面又不得相提並論。

我們今天又見西方歷史中有所謂「奴隸社會」，便要在中國歷史裏來找證明，不知中國歷史裏另有所謂「賓客」。直從戰國到東漢，如戰國策、漢書、後漢書所載賓客字樣不止數百千見，何以我們又不稱之爲「賓客社會」呢？直到宋代，還有主戶、客戶之分。直到清代之末，爲人傭耕的，仍稱「種客田」。「奴客」二字連稱，亦屢見中國書中。這究與現代人稱的「奴隸」，其間還是有不同。所以賣身爲奴，其實是賣身爲客，出自他的私願。而所謂「奴隸」，則是當時一法律名詞。我們現在人好稱中國古代爲封建社會、奴隸社會，不知封建在中國是一政治名稱，而

秦漢以下已明改封建爲郡縣。而賣身爲奴，卻是民間一自由。只諸位肯細讀中國史，自知其中詳情。所以我們最需防戒的，是千萬不要用空洞的名詞、現代的觀念，來輕率批評我們的古人。

史記貨殖列傳外，又有游俠列傳。中國社會只要有群眾會合，便會有集體組織，集體中亦自會有領袖，這是中國的國民性。「貨殖」、「游俠」在當時都是一經濟大集團。貨殖易知，游俠難講，在此處不詳說。只自漢武帝鹽鐵官賣的新經濟政策以後，中國的商人地位又大變了。而游俠集團則始終在中國社會下層潛伏，散見在歷代小說筆記裏的亦很多。直到清末有所謂「幫會」，青幫、紅幫。我們要研究中國社會史，不能不注意到這方面。孫中山先生亦特別注意到幫會。那些幫會主要是由元、明以來，由杭州到北通州運河上的運輸工人發展而來。在清代，海運、漕運都是一大問題，講中國經濟史的不能不注意。幫會裏滲進有民族觀念，此處亦不講。現在我所講的只是從貨殖、游俠那些集團中，如何來表現出中國的國民性。所以我們要研究中國社會史，仍該從此一要點著眼。不能僅從西方社會史來依樣葫蘆找材料便得。

九

我今天總結的講法，是從中國歷史上的政治、學術、經濟三方面，來看一切事業的背後，主

要都不是一英雄性，由一個人來領導、創作、主使，而是一集團的合作。照我們今天近代的觀念，個人主義就要反對社會團體，社會主義就要反對個人自由。共產主義講組織，資本主義講自由，好像雙方互不相容。而中國人有領袖，有徒眾，有組織，有自由，其間亦有等級，而又有其平等性。

我特別要講，「人權」二字中國向來沒有。中國人只講人性、人情、人道、人品，不講人權。如論政治，亦只論職位，不講權力。君亦是一職，臣亦是一職。只說君位高出於臣位，不講君權高出於臣權。在家庭中，父母亦各佔一職、一位，說不到父權、母權。說到學術界，我們今天有所謂「權威學者」，學術那有權威可言？我們中國人兩千五百年來崇奉孔子，這是兩千五百年中國學術界的自由，那裏是孔子一人的權威？

現在我們所常用的一切字句、名詞，倘一一追求它的來源，如「權威學者」、「奴隸社會」、「專制政治」等，這些話究從何時起？我勸諸位不要講變了，我們的一切言語、一切觀念，都已通體變了。我們的頭腦全不是舊頭腦了。至少我可以說一句，諸位今天的頭腦和我當小孩時的一般頭腦完全不同了。連我現在亦隨著變了。因為不變便不能講話，我亦只得用現代觀念來講現代話，否則我們之間如何得相通？

可是我們讀書又不同。我們讀的是一百年前到三千年前的書，我們該虛心把自己的現代頭腦放在一旁，客觀的來讀古人的書，然後知道它和我們中間的異同。而後再用你的主觀來批判它是非、高下、得失。我並不反對一個人用他自己的見解去批評這個對、那個不對，這個好、那個不好，這是個人的自由。然而我們的知識則該客觀。這是我這六次講演的大義。

我在上一次講，有許多事情在西方是新的，在中國很早就這樣，是老的、舊的。上次我曾舉了幾個例。現在講思想，亦有這樣的例。現在我們講中國人的思想，好像偏近於講哲學。其實嚴格的講，中國並無像西方般的哲學。「哲學」兩個字，在中國是新的名詞，從西方譯來的。西方的哲學是一人一說，各自分別的。直到最近，差不多一百多年來，西方人突然有一個新的觀念，說是要研究哲學一定要研究哲學史。所以最近西方歐洲、美國，幾個著名的大哲學家，他們幾乎每一個人都寫過一部哲學史。就是他們對他們哲學的歷史過程怎麼看法。這是近代西方講哲學一新的趨勢。但是在我們中國，很早就這樣了。要講思想，就非得講思想史。這是中國的老習慣舊傳統，而是今天西方的新觀念新趨勢。不過這個問題比較偏在講思想一面，不比講歷史故事般那麼容易。所以我想只能簡單扼要的，還拿具體的事情來講，還如講歷史故事般，好讓諸位容易接受。

二

我現在先舉「統之有宗，會之有元」這兩句話，就是講中國的思想史，在它的外形上是什麼樣子的，是怎麼一種形態。我舉個具體的講法，譬如說，明儒學案是中國一部理學史，是明代的

思想史，亦可以說是明代的哲學史。這是我們普通研究明代思想無人不讀的一部書。其中最主要的乃係王陽明一家。由陽明本人又分出他的弟子們，各家各派，似乎普遍及於全國。主要的如中王門、江右王門、泰州學派等，都是陽明門下的。我們可以說，把他們各家的思想會合起來，都是共同尊奉陽明一人的。所以說「統之有宗」。

如我們每一家庭，都有他們的祖先。但在祖先中，又有「祖」與「宗」之別。「祖」是指的最先共同第一個，「宗」則是由祖下分出的。如講王位傳統，漢高祖是漢代開國的第一祖。漢文帝、漢武帝爲此下漢代王統所推崇的，這只稱宗，不稱祖了。現在講到學術傳統，孔子是儒家第一祖，陽明則是明儒中的一宗了。中國歷代的思想史，都如明代般是統之有宗的。

現在再講到「會之有元」。「元」就是最先共同第一個，等於是祖宗的「祖」了。中國人觀念常說：「木有本，水有源。」「本源」二字是中國人最所看重的。我曾說，一個民族是一個大生命。生命必有它的本源。思想是生命中的一種表現，我們亦可說，思想亦如生命，亦必有它一本源。有本源就有枝葉，有流派。生命有一個開始，就必有它的傳統。枝葉流派之於本源，是共同一體的。文化的傳統，亦必與它的開始共同一體，始成爲一生命。這是中國人觀念。

現在我們要講新，要講變。但從中國人觀念講，從舊的變出新的，那新的中仍該有那舊的存

在著，一線相承，還是那一體。如說我們每一個人的生命，五十、六十、七十、八十不斷地生命開新，仍該有他十歲、二十、三十、四十的舊生命存在著，合爲一體的。不然舊的失去，他的生命亦完了。即如一家父子女，子女是一個新生命，但仍該與他的父母相承合一，成爲一體。這才是他們一家的生命。我上面講過，中國人講學術要「成一家之言」，就是這個意思。

如王陽明是明代一儒家，儒家思想還遠有淵源。宋代有宋代的儒家，唐代有唐代的儒家，漢代有漢代的儒家，在他們那時，亦還是各有所宗的。陽明以下又有東林學案、戴山學案，下開清初儒學的新學風。

我們現在再從明儒學案上推，講宋元學案。黃梨洲寫完了明儒學案，他又想寫宋元學案，這是欲罷不能的。梨洲寫宋元學案並不多，他的兒子黃百家接著寫，亦沒有寫多少。最後由全謝山來完成。一讀到宋元學案的南宋部分，便有朱晦庵、陸象山，他們兩派說法有別，這就是此下元、明、清三代有名的所謂「朱陸異同」一大公案。王陽明亦在此公案中有他的主張，他比較接近象山。於是在宋、元、明、清四代的儒學史中，又有程朱與陸王兩派的大分別。所以我們來講宋、元、明、清四代的理學，還是「統之有宗，會之有元」的。

現在再從南宋推到北宋，有周濂溪、程明道、程伊川、張橫渠四家，是北宋的理學家。周濂

溪、程明道比較爲此下理學家所共同推崇。若以理學言，他們算是祖。若以儒學言，他們亦算得是一宗了。但是他們已在北宋之晚期，北宋還有初期、中期，那時便只是儒學，並沒有理學。所以宋元學案所收，並不全是理學家。從王荊公再往上推，到胡安定，這一段都只算是儒家言。

三

再往上推到五代，再上是唐，就有孔子、老子、釋迦牟尼的儒、道、釋三大派。這三大派中間，我們不講孔子、老子，就講釋迦牟尼的佛教。到唐代初年，就有天台、華嚴、禪三大派中國化的佛教。它們都稱爲「宗」。今天我們說「宗教」，其實在中國古代「宗」與「教」有別，不能合用。佛教中分成許多宗，在這天台、華嚴、禪三大宗間，就見出中國人思想一個特殊之點。佛教是由東漢末年從印度傳來的，直到唐代，天台、華嚴、禪三宗才十足中國化，由中國人自創宗派，乃始是中國人講的佛法。

特別是天台、華嚴兩宗，他們在佛教裏最大努力的，就是拿佛教編成佛教史及佛學思想史。這在印度是沒有的。直到今天，印度人沒有歷史觀念。西方人的歷史觀念，亦要到現代國家興起後才有。古代西方人，亦沒有歷史觀念。而中國人的歷史觀念，則起源甚早。尙遠在孔子之前。譬

如我上一堂講的「判教」，就是拿佛教裏的一切思想、一切理論，歸到釋迦牟尼一個人，說是由他一人分著幾個時期、幾番層次所講出的。這真成爲「統之有宗，會之有元」的一種思想史了。

判教工作由天台開始，華嚴繼之，但兩家的判法有不同，詳細我不講。講到禪宗，他們不講判教，但他們自認爲他們的講法直承釋迦而來。他們的思想，我此處亦不詳講。可是在這三家中，禪宗最盛行。唐代以後，宋、元、明、清的佛教，十之八九是禪宗。諸位只看明代人所編的一部指月錄，詳詳細細，分成五宗七葉，全由一個人開始，就是六祖慧能。若說釋迦是佛法之「元」，慧能就是此下佛法之「宗」了。

四

我們再往上講。佛教未跑進中國來以前，在東漢末年三國開始，中國思想分成兩大派：一個老子，一個孔子。中間一個極特殊的人，就是王弼。今天我講「統之有宗，會之有元」這兩句話，就是這位先生講的。大約在一千七百多年以前，他講這兩句話。他是講在他以前的中國思想史。但在他以後來講中國思想史，我覺得他這兩句話一樣有用。所以我今天來講中國思想，最先還是用他這兩句話，「統之有宗，會之有元」這八個字。

王弼在中國，可算是一位極大的思想家。他有兩部書：一部書是注的易經，一部書是注的老子。他自己本人沒有著作。這就是我上一堂講的，「述而不作，信而好古」。這不是他和孔子的做學問同一路線嗎？但這不是孔子一人的思想路線，實可說中國人共同的思想路線。易經書裏這樣講，老子書裏這樣講，王弼都稱述了，但不見他自己的講法，似乎他自己沒有講，只講了從前人所講。

西方一位大思想家，都喜歡自創一說，不再承襲前言。這就是我開始講的，他們的哲學是重在分別性的。直到今天，他們各家的哲學思想分別太多了，所以才要來講哲學史。但他們的哲學史只說明了一個變、一個新，不能說是「統之有宗，會之有元」的。

今天我們講王弼的思想，就有一大問題。從來認為易經裏面是儒家思想，老子是道家思想。那麼王弼注這兩部書，是用老子思想來注易經的呢，還是用易經思想來注老子的？這不是個大問題嗎？後來人認為王弼是個道家，而王弼卻又注了易經。而在此下儒家所共同尊奉的十三經注疏內，第一部經就是易經，易經的注，就是王弼的。從唐初的五經正義，到宋以下的十三經注疏，易經總都是採用了王弼注。宋代的儒家和理學家，他們反對道家，反對佛教，但是教人讀易經，還是叫他們先讀王弼注。

諸位要知道，中國書與外國書不同，讀中國書亦和讀外國書不同。讀中國書必該兼讀注。如讀易經，沒有人單讀易經本書，而不讀一家之注的。如你讀了王弼注，還得兼讀別家注。所以後來的中國人讀易經，讀了十三經注疏中的王弼注，又再讀朱子的易本義，這是中國人的普通讀書法。但照現代中國人接受西方文化以後，他夠得稱爲一思想家，又誰肯自己不講話，來注古人書的呢？如此般的下去，一部思想史，又怎能「統之有宗，會之有元」呢？

我們今且試問，王弼思想究竟從那裏來的？我姑大膽說，王弼思想還是從易經來的。他所宗是孔子，但他又注了老子。因他當時的思想界，要把孔子、老子的思想再會合統一起來，仍要「統之有宗，會之有元」。 孔子、老子之上還有元，在王弼講來，就是周易了。應該不應該這樣子講呢？可惜我們到今天，沒有一個人詳細來講王弼思想。那麼孔子和老子的思想究竟同不同？此下的儒、道兩家各有主張，則是「統之有宗」，而非「會之有元」了。

在王弼稍後，有一人說：「孔子、老子將毋同。」「將毋」二字，用今天的話來講，就是「大莫」二字。莫是約莫之莫。那人說：「孔老兩家，大概是約莫相同的嗎？」這是一句不敢輕率判定的話，而他當時竟因此三字得了一掾官，人稱之爲「三語掾」。可見當時儒家思想、道家思想，大家認爲可以歸合成一的了。所以我大膽地想，王弼應該是用注易經的意思來注老子，而不

是用注老子的意思來注易經。王弼「統之有宗，會之有元」八字，見於他周易注的周易略例中。他雖本是講的卦爻，但天地、事物以及人的思想脈絡這三者間，自可一貫相通。所以我想王弼應該是把周易來統會老子，不是把老子來統會周易。可惜我亦只如此想，並不會把他的周易注、老子注兩書，逐條舉例，來詳細的加以證明與發揮。

王弼同時又有何晏，後人稱之曰王何。這是當時清談派的兩大宗師。今天我們都說魏晉清談是道家，宗老子的。然而何晏注論語，今天十三經注疏中的論語注，就是何晏注的。我們要讀儒家思想，一部易經，一部論語，當然很重要。詩經偏在文學方面，尚書偏在史學方面，儀禮則當歸入社會學方面去，只有周易和論語是最偏在思想方面的。而王弼、何晏兩人，特來注此兩書。又那能說他們不尊崇儒家呢？

說到「注疏」二字，疏是注中之注，又把話來注此注的叫做「疏」。何晏注論語，他注的話簡單，下面的人再來注他的注，就有皇侃論語義疏一書。可見王何二人，他們是清談派的老祖師，但他們並不是單純道家言。今天我們要研究當時清談派的思想，不得不讀王弼的易經注、老子注，何晏的論語注，以及皇侃的論語義疏等書。就知講魏晉南北朝思想，不能太簡單只用一句話說他們是道家思想。中間有儒家，儒、道和合了。就如我們讀郭象的莊子注，他中間亦多用儒家

言，此處我不再詳講。

我們再推上去講兩漢。漢武帝表彰六經，上面的是儒家，但下面還有道家。譬如西漢有揚雄，就有道家的成份。東漢開始有王充，他更根據道家來批評儒家。今天我們認為只要能批評古人、反對古人的，便了不得。所以章太炎曾說：「中國只要有了一個王充，我們便可不感愧恥，有面孔了。不然我們沒有了王充，便沒有面孔能站在這世界上來講思想了。」這是清末以來，一百年的中國人，受了西方影響來講的話。但站在中國人的立場來講中國思想史，王充那裏有王弼般的重要呢？王充的思想是偏於分別性的，近似西方人。王弼則偏於和合性，更多中國傳統。所以此下的思想界，王弼成爲一宗，而王充則不成爲一宗。諸位有意研究中國思想史，我今天這番話是否有一點值得考慮的價值，且待諸位此後再作批判吧！

王弼是中國歷史裏一極出名的天才，他二十四歲就死了，他還是一青年。他可比西漢初年的賈誼。而王弼又有家學相傳。三國時代的劉表，亦是一儒家，乃當時江左易學一人物，著有周易章句，今已失傳。王弼的父親王業，是劉表的外孫。其家並得蔡邕遺書。弼年甫弱冠，即稱經學大師。他曾說：「聖人體無，老子是有。」可見王弼仍尊儒在道之上。最多只能說他兼通儒道，卻不能說他由儒轉爲道，純是一道家。這事應有人來再作精詳研究，我這裏只是提示一大綱。

五

本來先秦諸子的思想到了漢代，大體上可說盡歸入了儒、道、陰陽三家。儒、道兩家都切近人事立說，惟道家稍偏重自然方面去，而陰陽家則更偏向自然了。所以陰陽家的比重，不如儒、道兩家。在司馬遷寫史記時，他特把陰陽家鄉衍一人壓低了。而他的父親司馬談，則推崇老子道家。司馬遷本人，則承接董仲舒，特別推尊孔子儒家。這是西漢初學術分野的大形勢。待東漢後，世運漸衰，於是一般學者再想把道家補進儒家中來作挽救。我想這大概是王弼、何晏所領導的此下清談家興起的主因。這是中國思想史「統之有宗，會之有元」的大形勢所趨。

西方人研究漢學，他們懂老子多，懂孔子少。我講孔子是一手的正面，老子是一手的背面，正反一體，在中國思想的大傳統裏本可會合的。所以王弼講的「統之有宗，會之有元」這八個字，實可把來說明中國思想史的外在形態。這是十分重要的。並不是孔子有一個力量，叫下邊的人都跟隨他的講法。亦不是老子有一個力量，叫下邊的人都跟隨他的講法。而是下邊的人，一種自由選擇。我曾經說，這是中國思想史裏面的思想民主、思想自由。有人佩服孔子，有人佩服老子，更有人喜歡拿孔子與老子配合在一塊兒來講。王弼、何晏如此，周濂溪乃至朱晦庵亦如此。

我一言以蔽之，研究中國的思想，要研究全部的中國思想史。不能切斷了，單來研究王弼思想、何晏思想，或是周濂溪思想、朱晦庵思想。這樣一家一家的分別研究，不僅得不到全部中國思想的真相及其綱要，並亦得不到各家思想的真相及其綱要所在。

不僅儒、道兩家如此，即佛教釋家亦如此。在濂溪、晦庵乃至宋、元、明各個理學家中，都包含有釋家說法。尤其是禪宗。所以在後代的中國思想界，多有儒、釋、道三家異同的辯論。這是中國思想一大特點，即是要求和合更勝過要求分別。這是與研究西方思想之大不同所在。

六

因此我在十年前，曾經提出一個主張。我說我們中國人，應有幾部人人必讀的書。西方人人必讀的第一部，應是耶穌教的聖經。中國人所人人必讀的書，朱子選了一部四書——大學、論語、孟子、中庸。我個人則認為，我們今天一個知識份子，一個讀書人，應該讀四部書：一部是論語，一部孟子，第三部是老子，第四部是莊子。讀了這面，還應讀那面，這就叫「一陰一陽」。在中國思想界裏，一正一反，一積極一消極。

我可以告訴諸位，中國的讀書人，從古代漢朝起，到近代清朝末年，他們講的孔孟，其實沒

有一個不讀莊老。他可以反對莊老，但不曾讀過莊老，如何來反對？當然講道家莊老的，亦同樣沒有不讀過孔孟書的。所以我想，我們今天以後的中國人，比較受過高等教育的知識份子，至少應讀四本書，論語、孟子、老子、莊子。我曾寫過一本莊子纂箋，有人就罵我，講孔孟而注莊子書，是掛羊頭賣狗肉。但我又曾寫過一部論語新解。我自有我的主張，此處亦不再詳細講了。

這四部書都是古代的。若要再讀後代的，則我更舉三部。一是禪宗慧能的六祖壇經。諸位並不信佛教，亦該一讀。這書不僅唐代，此下宋、元、明、清四代人，多讀此書，以及現代的西方人，讀此書的亦不少。我們對此書自該一讀。第二部是朱子選的近思錄，把周濂溪、程明道、程伊川、張橫渠四家言，分類收入。清代江永，又把朱子的話逐條爲近思錄作注，這就會合了濂、洛、關、閩五家言。亦值得我們一讀。第三是王陽明的傳習錄，代表著理學家中的陸王一派。我們亦該一讀。這三部書都是後起的。六祖壇經是純白話的，近思錄、傳習錄亦可說多半是白話的。

拿唐朝以下的三部，匯合上戰國時代的四部，可成爲中國新的「七經」。我想讀了此七部書，始可知得我這次所講中國思想史「統之有宗，會之有元」的所在。但這只不過是我一人的說法而已。

契。王弼、朱子是中國儒、道兩家的大師，但好像他們不自用思想，專來注古人的書。我只是學他們。亦可說中國的思想家，很看重傳統。

孔子、老子外，又有釋迦牟尼，從印度傳來。統之有宗，會之有元，中國思想史只有此三人。諸位讀西方哲學便不如此。讀康德書，不能說他是柏拉圖、亞里士多德所說。西方重開新，中國重守舊。我們中國人今天不能再像佛教判宗這樣來判西方思想，於是才把西方思想來判中國。想從我來反對孔子、反對老子，反對儒、釋、道三家，說我來創作，我來開新，怕不容易。我從歷史來看，中國的國民性似乎不喜歡這樣。今天我們這樣亦怕會於心不安。等於一個人離家遠行，住進旅館，一時亦覺開心，但終於會想回家。我可以告訴諸位，我個人是一守舊的，想學孔子，自問亦學得了他的「學不厭、教不倦」，一輩子讀書，一輩子教書。我請問諸位，這一點諸位不是亦能學嗎？但孔子自說，他的本領亦只此而已。孔子又說，他之所學，只是「述而不作、信而好古」。至少說來，孔子不亦是平易近人的嗎？

七

講到這裏，我只講的是中國思想史的外貌。下一層要講到中國思想史的內容。這問題較難

中國人則要講「通天人」。這是中國思想史裏一大問題。既把天能通到人一邊來講，則講人生亦即如講天命了。故孔子亦講通天人，老子亦講通天人。他們在講人生，就通到天命上去。天命、人生通爲一體，這是中國人想法。

我一次到韓國去，他們的中央研究院開一座談會，一位先生首先發問，太史公報任少卿書所言「究天人之際，通古今之變，成一家之言」的三句話。天與人是有一邊際的。這一邊是天，那一邊是人，這兩邊的交界在那裏？究盡人事的一邊就是自盡在我，只問我們人的一邊，不再去問那天的一邊了。這像是分天人，其實還是一通天人，只看「天人之際」四字，便可知天人還是一體的。這裏面有甚深道理，我暫不講。

人生是有古今之變的，要把此變來通爲一體。讀歷史不能只懂古代不懂現代，亦不能只懂現代不懂古代。現在大家喜歡講「變」，我們中國古人亦講變，但在變之上又要講一個「通」。人生一切變上，還要講一個通，這就通到天的一邊去了。天只如一自然，人生一切變，不亦變不出那自然的範圍嗎？所以通了古今之變，就明白得天人之際了。大概司馬遷意思是這樣。至於成一家之言，我上一講已講過，此處不再講。

司馬遷是中國一史學家，但他亦已講到究天人之際。可見「通天人」是中國學術思想界一共

大學、中庸，朱子把來與論語、孟子同編爲四書。可見大學一篇，受中國此下人之重視。格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下，乃大學中之八條目。格物乃八條目中之第一項。而大學本書對「格物」二字並未詳加說明，所以朱子又特爲加進了一段格物補傳，成爲此下學術界爭辯討論一大問題。

先說朱子注大學格物云：「物，猶事也。」今天我要幫朱子這四個字做一疏。「物」不專指外面自然的無生物、有生物言。一切物都有它的活動，「事」字則即指其活動言。

今天我們中國人都認爲「格物」兩字近於西方的科學。科學最先講「物質不滅」，質是永遠不滅的。每一物都由各種分子組成，分子不滅，即是物質不滅。但他們研究到最近，分子仍可分爲電子。電子乃是一動態，是能，非質。而電子的動態又有兩種不同的動法，我們拿陰、陽二字來翻譯，稱之爲陰電子、陽電子。所以在科學上，已不再講物的質，而講物的能。物到最後是個能，不是一個停止存在的「質」，而是一個變動不居的「能」。於是西方科學家的觀念乃大變。「物質不滅」應改爲「物動無止」，這就與朱子「物猶事也」四字的講法一樣。事就是一個變動不居的動態，可證朱子講格物是要格每一物之動，即是格每一物之事。換言之，乃是要格每一物之能，亦即是格每一物之性。宋儒又說：「性即理也。」那格物便是格一物之理了。直到明代，

事也。」照朱子所說去格物，才能「致知」，便是增加了我們的知識了。

怎麼叫「知識」？要接觸到萬事萬物。接觸到某件東西，你對這件東西才能有知識。接觸到某件事情，你對這件事才能有知識。對外面事物如此，對人群本身亦如此。小範圍如對家庭鄰里，大範圍如對天下國家。大之如天下興亡，國家治亂，皆需格，才能知。知識是由心在內，接觸到外面事物而有的。知識不能向內求，應向外求。但知識在心，是在我內部的，這便是一合內外。

西方人求知識太過偏向外，但實際上仍是由內而發。如爲要求大量殺人，才發明出原子彈。但這些知識，實在要不得。豈能爲要大量殺人而去求知識呢？重在只向外面物上求知識，便有此毛病。印度佛教要人轉身向內求，離開外面事物，便成一無所知，亦有毛病。今天西方科學家做的是格物致知，但太偏向外了。

朱子說：「讀書亦是格物。」其實讀書亦即是格事。只照朱子意，便轉向人群本身。如讀論語，你才懂得孔子其人，及他的思想，乃及其時代。如讀莊子，你才懂得莊子其人，及他的思想，乃及其時代。不讀中國歷史，又怎麼知道中國的治亂興亡呢？所以有自然學，便該有人文學。而人文學的重要，則更過於自然學。你對人文學方面能「格物」「致知」，才能進而講「誠」。

意」。講到「意」，便比「知」字更進入到內部去。

我們且不空講道德、空講修養，單舉「誠意」二字來講。我舉個例，如講孝，便該誠意孝。你早上請父母親喝杯東西，需懂得這杯東西對你父母親合於營養的條件沒有。你不能對這杯東西毫無知識，便說，這是我對父母親的孝心。萬一你父母親吃這杯東西吃壞了，你便是雖有孝心而不誠，實際上竟可是你的不孝。所以一切道德，都該有與它相配合的一套知識。孝，不單是你的在內的一番心，還需有在外的一番事、一套知識。這不是合內外嗎？我們現在講道德，專從心上講。你說我心十分的誠，但沒有了外面事的知識，你心便不誠。換言之，便是不成爲你的心了。你的心亦需合內外而始成。

陽明先生似乎並未深懂得這一層。他先是格庭前竹子不通，自認爲他沒有做聖人的這分聰明與智慧，他轉意去學道家的長生術。到後來，他被貶到龍場驛，發明他「致良知」的講法。他曾說：「誠意是學問的大頭腦處。」又說：「僕近時與朋友論學，惟說『立誠』二字。殺人須就咽喉上著力，吾人爲學當從心髓入微處用力。」他這些講法，拋開了格物，轉來講誠意。他自謂把握到了人的心髓入微處，其實是有些偏向於內了。

諸位，我們那一個不誠意要愛國家、愛民族呢？即如毛澤東，他亦想，中國由我開始變成一

個理想的世界第一等強國。他何嘗存心要害國家、害民族？結果殺掉了幾千萬中國人，而毫無成就。我們只能說他意不誠。不先致知，又烏能立誠？

但諸位又須知，我不是要把中國觀念來變成西方人講法。朱子講大學格物，固然有一些好像近似西方人講法。而陸象山、王陽明，則好像偏重在心的內部講。朱子所以說象山近似禪學，這就說他太偏向內了。

老子曾說：「五色令人目盲，五音令人耳聾。」這是戒人不要太過偏向外。若使外面無聲無色，你的耳目聰明亦就不存在了嗎？所以莊子道家，還是中國人觀念，還是要合內外。只不過比較孔孟儒家言，不免又稍偏了些。

所以「通天人、合內外」這六個字，是中國思想的大總綱，是歸本溯源的大問題。通天人是知識問題，亦有行爲。合內外是行爲問題，亦有知識。當然陽明講「知行合一」，這個是中國傳統的一個大道理。知識一定要包括行爲，行爲一定要包括知識。倘使諸位將來研究中國思想，無論研究那一家、那一派、那一個時代，這六個字，我認爲是中國思想裏面一個主要的內容。

九

化是由其各部分相互配合結構而成，不能不明其結構，而單來講文化精神、文化體系，這是空洞的一句話。

我主張在今天，我們研究一切學問，都應該有一種比較觀。今天西方人講比較文學，這是現代所需要的知識。文學我們應該比較，哲學、歷史，乃至於其他一切的學問，都應該有一種比較。我們講文化，亦應當有一比較。而這種比較，主要應從其結構處來講。

譬如講文學，中國有文學，西方亦有文學，文學同文學當然可相比較。而文學亦是文化中間的一部分。中國文學在中國文化體系中，它所佔的地位，或者說它的意義價值，從文化的結構來講，與西方大不同。

我認為今天以後，研究學問，都應該拿文化的眼光來研究。每種學問都是文化中間的一部分。在文化體系中，它所佔的地位，亦就是它的意義和價值。將來多方面這樣研究，配合起來，才能成一個文化結構的比較論。這項工作，當然不是一天一個人所能完成的。我們要經過若干年下去，全世界各方面的學者，都朝這個方面去研究，慢慢才能有清楚的文化比較。

今天我來講人類文化，我認為應有四大部門，就是宗教、科學、道德和藝術。亦可以說是古今中外，中國人、外國人、古人、今人，乃至將來的人，一切人生都不能缺少這四個部分。可是

這四部門在各個文化體系中間，它所佔的地位，以及它的意義與價值，是各不相同的。我今天就想專舉這一層，來簡單地講一下。

大概西方文化比較重要的是宗教與科學，而中國文化比較重要的是道德與藝術。這是雙方文化體系結構的不同。

宗教與科學兩部門，有一共同點，都是對外的。宗教講天，講上帝；科學講自然，講萬物；都在人的外面。而道德與藝術都屬人生方面，是內在於人生本體的。道德是由人生內部發出。中國文化裏講藝術，亦由人生內部發出，與道德是大致相同的。所以西方文化精神偏向外，中國文化精神則偏向內。這是我今天姑且這樣講。其實中國文化是要合內外，這我已在上一堂講過。只把中西雙方比較來說，亦可說道德藝術是偏向內。這層請諸位善加體會。

二

宗教與科學雖是同向外，而中間有一相衝突處。這一點是近代西方文化所遇到的最大困難問題。承認了科學家所講的天文學，便再不能承認宗教裏講的拿地球作宇宙中心的觀念，這是宗教裏的天文學，不可能再存在。試問上帝在那裏？愈照現代科學的天文學研究下去，便愈不可想

的，而這兩個亦是內在相通的。我可以先講一個結論。最高的道德，就是最高的藝術。最高的藝術，亦即是最高的道德。我們不要認為道德是一種拘束，是一種教條。用俗話講，道德是個規矩，方的圓的。這樣叫做方，這樣叫做圓，是有一定的。從其表現在外面的形式來講，這不即是一種藝術嗎？當然科學亦要講方圓，但科學與藝術則不同。這一層待我在下面慢慢講。這人不規矩，譬如方桌不方，圓桌不圓，這就是不藝術。所以沒有不道德的藝術，亦沒有不藝術的道德。

先講第一點道德。先把道德與宗教做一比較。中國文化體系內，亦並非無宗教，古代就有，直到今天還是有。然而在文化結構中，不成一要項，沒有它重要的意義與價值，它的地位並不重要。但不能說，中國文化裏無宗教。宗教最重要的成分是信仰，中國人講道德，有仁、義、理、智、信五常，「信」字亦在內，但佔末一位。今天我們拿西方哲學觀點來講，中國思想裏這一「信」字，就像沒有地位了。我們只講仁義，講理智，不再去講「信」字。因西方在宗教中講信，而在哲學中便不講信。而中國講五常，「信」字明在內。

舉孔子來講，孔子說：「天生德於予。」這是孔子的自信。就是所謂「通天人」。孔子說，我的德是天生給我的。這自信之高，可以拿來同耶穌比，而同耶穌的講法不同。我們不需詳細講，這是一種信。孔子又說：「知我者其天乎！」孔子這句話，似乎很誇大，但此又是孔子的自

信。全中國沒有人懂得他，他說，懂我的除非是天，是上帝了。不僅普通人不懂，連孔門七十子亦都不懂。孔子最欣賞顏淵，顏淵亦最能稱讚孔子，比起子貢、冉有、宰我這許多人高得多了；但他說，我先生最後一境界，我不能懂。但孔子又說：「人不知而不慍。」因孔子自信天能知我，則人不知自不足慍了。

今再講「人不知而不慍」的「慍」字。慍，忿怒意。但比「怒」字要輕。如心裏生氣，怒氣重，慍氣輕。如溫水亦生氣，但比沸水氣少。人不知我，我連很少一點忿怒之氣都不生。這句話的意義容易講，但這一行爲的境界則不易到。可見我們讀論語，不是一讀便易懂。或許我們一輩子讀它，還沒有真懂。所以中國人講思想，必兼有行爲在內。如我在想孔子，即我在學孔子。學問、思想、行爲是連在一起的。我在想孔子之所想，我在學孔子之所學，我要行孔子之所行。我讀孟子、莊子、老子書亦一樣。這就是孔子說的「述而不作，信而好古」。這裏面一「信」字很重要。這不是語言文字所能盡，不是邏輯所能辨，亦不是加上注解便易懂。要我們自己身體力行，到這境界，才能懂。

孔子又說：「後生可畏，焉知來者之不如今也？」人生無止境，前有古人，後有來者。我能知得古人，當前人不知我，又怎麼說後來的人都不知我呢？這又是孔子的自信。他信天，信己，

又信人。信古人，又信後人。有了這番自信，才能達到孔子這樣的地位。這可見「信」字在中國人的道德修養文化傳統中的重要性。

照莊子、老子來講，又不同。老子說：「知我者希，則我者貴。」別人懂得我的少，便見我的價值高。這個話，同孔子的話一樣的自信。道家亦信天，故能自信，有些處亦信人。但由孔子講來，人情味更深更厚，更見得道德的意義了。

今天我舉出孔子說的四句話，「天生德於予」，「知我者其天乎」，「人不知而不慍」，「焉知來者之不如今也」。這四句，都在論語裏。這似乎又與我上一堂講的中國學術界「述而不作」的精神有不同。述而不作，似乎沒有了對己的自信。但上引的四句，卻又見其自信之深。諸位需把這兩面合起來想，要在你心裏自己慢慢兒一步一步去體會，這是中國人的所謂「思想」。要這樣想，不是要我自己想出什麼來。要想從前古人說的道理在那裏，這就是我的「信而好古」了。所以孔子雖非一教主，亦有一種宗教精神。他能信天，信自己，信古人，信別人，信後人，他有一番深厚的信仰。這不是一種宗教精神嗎？

四

讓我再舉兩個較為淺顯的例。揚子雲亦是西漢末年一儒家，他本是一文學家，後來一轉，深好儒家言。那時是新朝王莽的時代。中國人對於政治，又有一個信念，千古沒有不亡的王朝。

我曾到北平去看清代的太廟，順治、康熙、雍正，一個個神位排在裏面。排到咸豐、同治，所佔屋內地位已差不多了。同治以下，還有個光緒，勉強排下。只有這樣大一座殿，似乎僅可放這些神位，這不是中國人的聰明嗎？現在我們硬要說中國政治是帝王專制，我請諸位去看看清代的太廟，他們早知道不滿幾百年要亡的，所以太廟的殿，亦只有這麼大。清朝皇帝早懂這個道理，去看的人亦懂這個道理，所以不覺得奇怪。

一個朝代如何亡，下面便是湯、武革命。你要下面不革命，你就該早學堯舜禪讓，你自己讓給人家，不等人家來革命。所以西漢時代的一般廷臣，都勸皇帝讓位。這就像世俗間的算命，命盡祿絕就該亡。漢朝皇帝聽了他群臣的話，就將王位讓於王莽。這在歷史上記載得明明白白。漢書的下半部，正是這個思想在流行著。

當時揚子雲寫了劇秦美新一篇文章，秦被革命如一劇，新受禪讓故可美。揚子雲本是漢臣，他學司馬相如作賦來稱美漢廷，遂獲顯用。他現在做了王莽新朝的人，年歲已老。當時一般知識份子，新的時代來了，大家要有所表現。或許揚子雲受了此時代劇變的刺激，更引起他對孔子的

信心。於是獨一人杜門不出，學論語著法言，學易經著太玄。史稱其「下簾寂寂」，外面事一切不預問。他有一個朋友說：「你這太玄一書人家都不懂，又有何用？只能覆瓿耳。」揚子雲說：「不要緊，後世復有揚子雲，必好之矣。」孔子說：『焉知來者之不如今？』今天生我一個揚子雲，難道後代不會生第二個揚子雲了嗎？第二個揚子雲生，他必會喜好我這書。」我年輕時讀到揚子雲這兩句話，真不知自己感受之深。我並非十分崇拜揚子雲，然而這兩句話，我實在佩服。這就是一種宗教精神的信仰。

不到一千年，宋代出了一個司馬光，他對揚子雲的太玄佩服得五體投地，還學太玄來寫他的書，那真是復有揚子雲了。若在揚子雲當年說這兩句話，要他拿出證據來，試問這證據如何拿得出？現代人講科學，都要拿證據，便見無信仰。連自己都不信了，更做什麼事？我告訴諸位，中國民族、中國文化，一定有它的前途，一定可以樂觀。諸位叫我拿證據來，我此刻就拿揚子雲作證。

我再舉一例，北宋歐陽修，他亦是一文學家。他亦爲易經寫了一部書，名易童子問。諸位倘讀過歐陽修秋聲賦，便知就是這童子。他書中講十翼非孔子作，那童子怎麼會問他書中那些話。從孔子死後一千五百年來無人能說，他一人獨自來講，別人自然不理。當時有一個湖南人廖僞，

這名字到今天我還記得，就因為歐陽修給他寫了一封信。他疑心歐陽修十翼非孔子作這個理論。從來沒有人講過，怎麼叫人信？歐陽修說：「不要緊。孔子到我一千五百年，從沒有人講過，就我歐陽修一人講，當然人家不信。可是下面再隔一千五百年，很可能出第二個歐陽修，同我一樣講法。這樣不只我一人講，有兩人講，就不孤了。再隔一千五百年，再出第三個歐陽修，亦同我這樣講法，這就三人成眾了。還怕沒人信嗎？」

我年輕時，讀了這一文，心裏受的感動真不知如何說。諸位今天都講科學，但這是一種宗教精神，非耶教，非回教，非佛教，乃是孔子門下傳下來的一番信仰，我們可稱之為一種「人文教」。歐陽修死了，沒有多少年，就有人信他話了。明朝有歸有光信他話，我今天亦信他話。直到今天，還有人說，要懂孔子哲學，該讀易經裏的十翼，不該讀論語。我對十翼遠在五十年前早有辨，但別人不加理會，這又如何辦？那只有待第四個歐陽修出來再說吧！

諸位聽了這兩個故事，就知孔子所說「人不知而不愠」的道理在那裏。亦就知讀書不是一件容易的事。我常說，中國讀書人有一種宗教精神。我請大家問自己，你能信古人嗎？能信你自己嗎？又能信及後代的人嗎？你要別人捧你，就覺得自己地位高，別人批評你，你就覺得自己地位降，你這人又有何意義？有何價值？人生要有一自信。你光是自信亦不行，先要能信古人，信別

人，信後人，才能有自信。這便是一種宗教精神。然而儒家絕不是一種宗教，我今天只講儒家道理中的一個「信」字。「信」字中間就有一種宗教精神，我所以特稱之為是一種「人文教」。但講中國的文化結構，則只重儒家便得，不必再講有宗教了。

現在我們中國人又要說外國有宗教，中國只有迷信。但我要問，今天我們的中國人，只信外國，不信中國，這是宗教，還是迷信？中國的儒家精神最看重道德，道德又還是宗教、還是迷信？儒家所講的「五常」，便是一種道德精神。我今天只在五常中提出一「信」字來多講了。我又要問諸位，儒家所講的「信」字，是宗教還是迷信？我講中國文化結構，儒家外又必講到莊老道家。道家亦有所信，此處則暫不再講了。

五

現在再講到道德。韓愈原道篇說：「由是而之焉之謂道。」這是說，由這裏到那裏的一條路叫「道」。人生必有一希望，必有一理想，個人如此，大群亦然。如何達到此一希望與理想的一番行為，就是道。韓愈原道篇又說：「足乎己無待於外之謂德。」在我自己十分完備滿足，不必再等待外面的條件，這是德。所以中國人所謂的「道德」，要能由我一人，從這裏到那裏，不需

六

現在我們要講到藝術。在中國，藝術與道德差不多，竟可說是一而二，二而一的。讓我舉一例。如六藝中的「射」，你站在這裏，箭靶子放在那裏，你從這裏放箭，射中那靶子，不是一種藝術嗎？倘你射不中，你不能怪你站得不對，又不能怪那靶子放得不對，只能怪你射法不好。一切應反求諸己。這不是和我上面講的忠孝道德的道理是一樣的嗎？

我對藝術一項，想比較要多講幾句話。儒家多言道德，道家多言藝術。中國從民初新文化運動以來到今天，中國的一切都受批評，都要打倒；只有藝術一項，沒有批評到。沒有說，中國人寫的字不好，畫的畫不好。我想，或許是我們現代中國人看輕了藝術，未加批評。到今天，外國人未受影響，尚都看重中國的藝術。不過他們亦只以西方藝術的觀點來看中國的藝術，對於中國文化傳統中所特有的一套藝術精神，他們亦未能有所窺見、有所發揮。

我今天且不講中國藝術究竟是什麼一回事。而特別要講的是，我們中國人的人生是一個藝術的人生。我想且從淺的地方講，我們就講衣、食、住、行。物質人生就是這四個字。中國人穿衣，在全世界可稱最藝術的。如絲如綢，中國古代就有。到今天為止，衣料還沒有比絲織品更美

觀更舒服的。其他毛織品、棉織品，以及科學上的種種新發明，都不能比絲綢更美觀、更舒服。品質以外，再講體裁。中國人冬天穿長袍，比外國人穿大衣來得舒服。我曾在美國，適遇嚴冬下雪，內穿襯絨袍，外加厚棉袍，在街上走，既輕鬆，又無畏寒態。外國人見我都稱讚。大衣掩不住脖子及胸前，要結領帶。中國人穿長袍，不需領帶，又是一舒服。中國人的衣，我不想多講。

再講中國人的「食」。全世界人都喜歡吃中國菜，這亦不必多講了。但我只想講一句，中國菜是一種和合味，而西洋菜則多是一種分別味。即此一端，便可見東西雙方文化之不同。

我今且專就喝茶一項來講。中國人喝茶，外國人喝咖啡，這中間亦有一分別。咖啡不脫一種功利觀，重在解渴，品味亦有限。中國人飲茶，早就超出了解渴一功利觀之上。我從小就喜歡喝茶，二十幾歲到杭州西湖，一天清晨有空，和一個朋友跑上半山一茶鋪，去買龍井。茶鋪裏人問：「你要買多少錢一兩的？」我兩人真都是鄉下佬，說：「你們龍井有各種價錢的呀？」他們給我們一張價目表，價錢多到多少錢一兩，少到多少錢一兩。我們一看，不懂了。一樣是龍井，有這麼多等級嗎？那商人卻很好，他說：「這講不明白，你們高興坐下一嚙如何？」這就真所謂「品茶」了。最低價的茶，他不拿來。先嚙的是普通茶，等一會兒再嚙中級茶，又嚙中上級的茶，最後嚙他們的上品茶。還不是最好的。我們如此喝了，才懂得茶品不同。這不是言語所能表達的，

想就在蘇杭。蘇州城中，每一故家大院，都附有園亭。舉其著名的，如唐有網師園，宋有滄浪亭，元有獅子林，明有拙政園，清有留園。這已綿延了一千幾百年。如網師園，較已殘廢。滄浪亭、獅子林、拙政園，一代有一代之勝。我們就可舉蘇州一城來寫一部中國的園亭史。講到杭州，只講西湖，自唐代白堤，宋代蘇堤，直到近代，到處名勝古蹟。一個西湖又經一千年以上的繼續經營而成。

再說到北平，這是中國一所最具美術性的大都市，亦已綿延了近千年之久。其他如山東的泰山、陝西的華山，中國一切名勝都具歷史性，都經歷代不斷的經營締造，我們一去遊歷便可見。中國的國民性中，深具有藝術性與和合性。亦可說，中國的藝術傳統便是一文化傳統。

講到「行」，我們又可說中國人在此行的人生上，是最富有藝術精神的。中國人最能遠行。遠從孔子、墨子周遊列國開始，直到清代之末，中國讀書人遠行數百里、千里以上，乃至行遍全國的，不知有多少。西方人在最近期，輪船、火車發明以前，學者名人，英國不到法國，法國不到英國，此是常事。而中國人之行，幾乎到處都能欣賞其歷史古蹟，山川名勝。甚至任何一城市，一鄉村，凡所到達，皆能見之詩文，繪聲繪色，美不勝收。即令千百年後的人讀了，有如身歷其境，而忘其行旅之苦。這不是一種行的藝術嗎？諸位試讀幾部中國大詩人的詩集，如李白、

幾篇，稱述到泰戈爾來華的，尚可檢到。但多空洞，不著邊際。我們今天要再求當時泰戈爾來華的實況，就會感到除卻再翻尋當年舊報紙，便無可追究了。這可說文學就是人生嗎？

即就徐志摩泰山日出一文而論，亦只是一篇空洞話來高捧泰戈爾。文中只有「東方」二字，比較像著一些邊際。究竟泰戈爾是怎麼一個人？他在文學上是怎麼一種成就？徐志摩文中亦復一字不見。這又如何說文學就是人生呢？泰山日出是中國古文裏一個老題目。如姚惜抱就有一篇登泰山記，把他當時觀泰山日出的真情實況都載上了。古人吟詠泰山的詩更多。諸位試把凡講泰山日出的中國舊文學，來與徐志摩一文相比，便知誰切近了人生，誰隔離了人生。

我舉一篇舊文章給諸位聽聽。韓愈有一篇送李愿歸盤谷序，那是一歡送會，非歡迎會。許多人在長安送李愿歸盤谷，人各有詩，集合起來，由韓愈來加上一序。直到宋代蘇東坡說，魏晉南北朝只有一篇文章，就是陶淵明歸去來辭。唐朝只有一篇文章，就是韓愈送李愿歸盤谷序。這文如何值得這般稱讚法？我曾反覆讀了那文，絕不止數百遍。李愿其人，李愿其事，其中情味，如在口頭，可惜說不出。今請諸位且亦試去一讀，不要先罵中國舊文學不人生。我懂得中國人的人生，便由讀中國的舊文學來。我可說中國人生是藝術的，亦可說是文學的。其實文學還不是藝術嗎？

九

我再講，中國的最高藝術理論都在莊子一書中。所以道家是偏近藝術的。中國的文學家，無一不兼通道家的。而儒家是偏重道德的。中國的文學家，亦無一違背了儒家的。倘使你們喜歡藝術，去讀莊子書，我勸你們亦莫忽略了論語、孟子。我此刻只在莊子書中舉出養生主篇的「官知止而神欲行」這一句話來講。「官知」之「官」，是指我們耳、目、口、鼻、心五官言。耳聽、眼看、舌嚐、鼻嗅、心知，這叫「官知」。這都需憑藉我們身體上物質的器官而生的。都要把來停下，才能「神欲行」。目欲視、耳欲聽、舌欲嚐、鼻欲嗅、心欲知，這些所欲，亦都是要接近外面物質的。但莊子所說的「神欲」，是你精神內發的。既不憑藉物質，而它的對象亦不再是物質的，這才是藝術的最高境界。莊子意，官知與神欲，兩者中間有不同。其不同又何在呢？「神欲」是偏在先天一面，而「官知」則落在後天一面了。即在儒家，亦重心性之辨。莊子書裏的「神欲」，近似孟子書裏的「性」字。向秀說：「縱手放意，無心而得，謂之神欲。」這說莊子意固不錯，但孟子主「收放心」，兩者相較，孟子所陳義要更平實些、圓滿些。這是儒、道兩家的分別所在。所以我說，道家是藝術的，儒家是道德的。但是諸位倘果能深通莊子意，亦更會瞭解

六 結論

一

今天是最後的一次講演。我這六次的講演，可以說是根據中國的舊材料，來批評我們現在的中國。或許諸位認為我們今天希望改造一個新中國，不需要這許多舊材料來批評、來解說。可是這話，我覺得是有問題的。譬如說，我們要有一個合理的新香港，我們只能根據舊香港來改造，而不能根據香港以外的好榜樣，如倫敦，來改造香港。倘如此般的改造，亦決不能改造得同倫敦一樣。倫敦有泰晤士河，香港沒有。這是講自然地理。倫敦有西敏寺，有白金漢宮，有國會，這是倫敦的傳統歷史所造成的。香港亦沒有。所以香港的改造永遠將仍是一香港，決不能改造一個非香港。所以我們決不能採用另一個榜樣來改造香港。新香港的理想還在舊香港的基礎

上。雖然我們請到許多專家來幫香港設計，但是永遠不能設計出脫離舊香港基礎的一個新的非香港。有了舊的，才有新。沒有了舊，亦就無所謂新了。

這裏有兩個大原則：第一個原則，我們必須根據歷史的舊傳統，才能希望發展出此下新的來。第二個原則，任何一種改造，只能寄託於少數人的身上。譬如香港，現有五百萬人，這五百萬人只能在那裏希望，我們要改造一個更好、更合理想的新香港。大家有一希望，但不能大家有一理想，即由此理想，而來設計改造。這不是多數人的事，是少數人的事。多數只能有要求，無辦法。我們講一個國家、一個民族的文化改造，亦是這樣。其責任不在多數，而在少數。

二

我們根據這兩個原則來講。譬如馬克斯，他寫他的科學的歷史觀，來主張他的共產主義。他的思想背景是在倫敦。諸位讀他的書，他所用的許多材料，都是根據倫敦當年報章雜誌所載有關各個資本廠家的種種內幕、種種的實際情形，才來發揮他共產主義的主張。

我們講「共產」，應分兩層來講。先是造產，沒有產要造產。而造產先要有少數人拿出一番資本來，有計畫、有機構的來造。這是少數人的事，非多數人的事。少數人的資本到後來愈來愈

路上。中國社會比起俄國來更無資產階級，毛澤東起來要分產，結果使中國社會陷於破產，比蘇聯更不如。

今天毛澤東死後的中國共產黨要在破產後來造產。今日中國共產黨的大變實在此。但造產仍需憑藉社會上的少數來造，不能由一黨專政來造。而中國共產黨則憑藉政治專制來改造社會經濟。這種改造必然仍是破壞性，而非建設性，這是一無辦法的。所以中國共產黨開始大叫要打倒英美帝國主義，而目前又要大批派送留學生到歐美去學科技，準備回來再造產。這真所謂「南轅北轍」了。

今天大陸就希望再造產。但造產絕對是社會下層少數人的事。政治上層只能來加以幾許指示與限制，絕對不能由政府控制著多數來造產。從控制多數到崇尚少數，這在政治心理上先需有一大轉變。倘他們不先自覺悟，依然要一黨專制來控制多數，要使這被控制的多數來造產，這是斷無可能的。

現在大陸上正在普遍大量的熱烈的來學英語。但要進國外的大學，光學語言文字是不夠的。他對美國講，我要派一千人或五百人去留學。這是一個外交上的談判，你同法國或德國都好商量。可是你派什麼人去呢？我講一個昨天才聽到的故事，是從大陸傳來的，不一定正確。他們派

人出國要經過考試，但不光考英語，還要其他的知識。要學科技，當然最重要的是數學。學自然科學最基本的知識是數學，學人文科學最基本的知識是歷史，這是不同的。他出一個題目， $1\frac{1}{2}$ 加 $1\frac{1}{2}$ 等於幾？那時十幾個人考，有一人答等於 $2\frac{1}{4}$ 。請問，照這般程度怎麼可到外國大學裏去學科技呢？大陸從文化大革命以來，到今天已十二年，整個教育制度亦已破產。大陸的一般中學、大學不讓知識份子去進，而是無產階級子弟的特權。不論知識程度，只講政治掛帥。倘使一個十二三歲、十四五歲的青年，經過文化大革命，到今天二十幾歲，他們決不會受過正常教育，如何能派到外國去？他只能派在文化大革命以前的大學畢業生，因為從前的大學還比較像樣些。經過這十多年，或都在四十歲左右了。並且在文化大革命期間，還多數被下放，受了種種磨難。現在再要他們來為共產政府求知識，來為共產政權再造產，他們的興趣和信仰上應會大打折扣。這是今天大陸的大問題所在。可見一切希望、一切理想，都需根據現實作基礎。茂堯現實基礎，便無希望理想可言。

共產主義到了蘇聯，到了中國，違反了我們前面所說的第一個原則，就是新的改革要根據舊的背景。在英國今天有個大問題。一百年前馬克斯在倫敦寫資本論的時候，正是大英帝國主義的殖民政策和其資本主義社會達到最高峯的時代。英國人當然亦受他的影響。但是經過了第一次、

第二次世界大戰以後，殖民地沒有了，少數人的遺產有了限制了，而多數人急乎要分產。造一份，分一份。造兩份，分兩份。罷工、怠工、要增薪，今天英國的資本主義已難再上進。甚至全世界其他高度資本主義的國家，都受了影響，他們的資本主義亦難急速的再上進。而且他們又都採用了社會福利政策，失業的人有補助金，退休的人、老年人，都有種種的公共福利的照顧。在美國罷工威脅沒有英國嚴重，而怠工的情形仍然免不了。雖其社會福利制度一天天在上進，然而它的經濟繁榮亦有了限制。這都是受了馬克斯思想的影響。

今天全世界工商業經濟最急速上進的，算是西德和日本。這因他們都是第二次世界大戰中的戰敗國，他們兩國的民眾都有一個共同心理，認為他們是站在無產的地位，所以大多數人肯追隨著少數人來造產。到今天，他們心理又不同。倘使再過幾年，他們的造產再往上，怕他們亦要走上遭受馬克斯影響的路。就是無產階級多了，有產階級少了，罷工、怠工、更要增薪的心理，亦會逐步加強。因此有了馬克斯的書，資本主義社會的發展有了一限制，不會無限制地發展下去。而蘇聯與中國的社會，則並不合乎馬克斯當時一套思想的背景。而他們亦要起來推行共產主義，宜乎是困難重重了。

如我們中國，要使小孩們從小學起，立刻再來一套新教育，經過中學、大學，再到國外留

我們換一個人來講。譬如說耶穌，他生在猶太社會，他的教可以傳到羅馬，傳到歐洲，今天傳到了全世界。而特別重要的，諸位倘使學歷史，諸位看看羅馬帝國崩潰以後，爲什麼到今天有這樣的歐洲？最大的力量還是耶穌教。諸位不能說專仗科學。科學亦有它的力量，而在西方文化體系中，所估力量更大的，還是宗教。有個德國人寫了一本書，說，一般說中古時期是一個黑暗時期，後來才有文藝復興。但由他看法，歐洲人的黑暗時期怕在文藝復興以後，不在文藝復興以前。我們現在是拿科學的眼光來看歷史，拿資本主義的眼光來看歷史，因此認爲下面是一路進步，上面是黑暗。這位德國作家，可惜我忘掉他的名字和書名。他認爲歐洲人的黑暗時期在文藝復興之後，歐洲人所認爲的黑暗時期反而是一光明時期。這個就是耶穌教在他們封建時期的一番大貢獻。倘使沒有這番貢獻，怕亦不會有下面文藝復興時期的來臨。我雖不信仰耶穌教，但諸位倘使研究西洋史，從羅馬帝國崩潰，一路看下來，耶穌教在他們歷史上的貢獻，是很顯然的。

就拿他們的學校來講，亦從耶穌教開始。如英國的牛津、劍橋，都由教會創辦。我當年到美國，曾詳細問過他們哈佛、耶魯建校的歷史，亦都由教會創辦。沒有教會，今天的西方教育從那裏來？他們大學最先分神學院、辯證的邏輯學院、醫學院、法學院，都是教會爲民眾服務而開始創辦起來的。到今天，教會勢力慢慢從學校裏退出去，它的影響力逐漸少了。這是歐洲今天的一

釋迦牟尼要人出家的，其實耶穌亦等於叫人出家。耶教在羅馬的地下活動，去聽教的人都是無產階級，到後來這個教才慢慢傳到政府去。在中國則大不同，去聽孔子講學的，都是知識分子。而孔子的經濟生活，「飯疏食，飲水，曲肱而枕之」。他的弟子顏淵，「居陋巷，一簞食，一瓢飲」。他們的經濟生活如此清苦，遠不能和當時一般富貴人相比。這種少數人在中國稱做「士」。但到今天，恐怕中國人已經不懂得從前的所謂「士」了。今天我們只稱「讀書人」，或稱「知識分子」，但都擔當不起一「士」的資格。

孔子說：「士志於道。」我們今天說耶穌傳道，這亦是對的。不過這是耶穌的道，非孔子的道。孔子的道與耶穌的道不同。我們先講這一點。耶穌說：「凱撒的事凱撒管。」他不問世事。其實當時的猶太人亦無法管羅馬帝國的事。所以凱撒的事只能由凱撒管。以下的西方「政」與「教」就分開。信教自由，在西方是由他們的政治界來講的。他們把教的一面讓給耶穌，這已是他們的寬宏大量了。而中國的孔子之道，則要干涉到政治，就拿大學一篇來講，格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下八條目，一以貫之。治國平天下的事，那裏是專由凱撒來管呢？這是中國儒家與耶穌教義精神本源上不同之點。釋迦牟尼要人出家，他的教義連自己的身都不看重，要使全人類的人生全歸於涅槃。涅槃並非天堂，更不論國家與天下，這又是另一道

了。我曾說，擔任孔子之道的「士」，是半個和尚，但亦可以說是雙倍的和尚。到寺廟裏去做一和尚，這容易。中國一個士，自身過了像和尚般的生活，還要來齊家、治國、平天下，這些都是我的責任，不是雙倍的和尚了嗎？不出家，而比出家更辛苦。這一「士」的精神，是中國所特有的。

五

而我們中國的社會呢？我們今天一天到晚爭論，是農業社會呢？還是工商社會？其實中國是一農業社會而又早進步到工商社會了。工商社會第一個標準就是有城市。西方人到文藝復興以後，在意大利半島、在波羅底海的沿岸，才慢慢到各地都有城市興起。我年輕時，看見一本德國人畫的地圖，全歐洲各個城市都一一注明它興起在那一年，這就等於是讀一部近代的西洋史了。

中國的城市分爲兩種：一是政治性的，很早就有，至少在西周的初年，中央政府所在地，如鄆都、鎬京。封建諸侯的所在地，如魯國曲阜、齊國臨淄，這些都是政治性的城市。到後來又有工商業的城市。如齊國的臨淄，則是政治、商業兼兩個性質的。趙國的邯鄲，其先是商業的，後來是商業、政治兼而有之的。又如陶，則是一純商業性的。再講到廣州，從秦代起，這一城市直

我們不講古代，講後代。如宋代的范仲淹，他是一貧家子。他父親死後，母親養不活他，再改嫁。他亦改了姓，不姓范，而改從後父姓朱。他在僧寺裏讀書，大家知道他「斷齋畫粥」的故事。但范仲淹在應試爲秀才時，乃即以天下爲己任，「先天下之憂而憂，後天下之樂而樂」。這不像一宗教信徒嗎？今天一個資本家，有誰在以天下爲己任？這是中國的士。

到了明末清初有顧亭林，亦是中國一個士。他家與范仲淹不同，家裏有奴婢近千。他家是江南崑山一大富戶，但他一人離了家，避到北方。他說：「國家興亡，肉食者謀之。天下興亡，匹夫有責。」他說的「國家興亡」指政治言，「天下興亡」指文化言。明代政府亡，這是政治問題，他不做官，不能負其責。而中國民族文化的責任，他雖是一匹夫，亦得負責。這亦是中國士的精神。

他兩個外甥都在清朝做了大官。但是我講過，中國人做人要有最高道德，又要有最高藝術。有了儒家思想以外，還要有道家思想。顧亭林並不明白不承認他的兩個外甥，這是他的做人藝術。有一天，一外甥在北京做相國的，請他吃飯，他亦吃得很高興。這個外甥就勸他再留下來吃晚飯，說：「我晚上派人拿燈送你回去。」顧亭林生氣說：「拿著燈晚上走路，不做小偷做什麼？」這話實在不通。但他外甥已心裏明白，其他的客人亦都明白，就讓顧亭林回去了。諸位去

研究顧亭林的一生，像此類的故事。或勝過此類的故事，還很多。然而三百年來到今天，顧亭林對中國文化有大貢獻。這就所謂「天下興亡，匹夫有責」了。

中國人的所謂「士」的精神，不僅孔子及先秦儒家，乃及諸子百家，漢唐以來，宋、元、明、清一路不絕。中國亦一路是個四民社會。但兩千五百年一路有分別。這我不詳細講了。

六

中國由「四民社會」而產生了「士人政府」。由漢武帝以下，而確立中國歷史上的傳統政治，不是所謂神權，所謂皇權，所謂民權，像我上面講的英國西敏寺、白金漢宮、國會所代表的神權、皇權與民權，這是西洋政治的演變。在他們有所謂民主立憲、君主立憲、君主專制。到最後民主立憲算是他們最高的政治制度。英國民眾投票選首相，美國民眾投票選總統，只要多一票就當選。民主政治是崇尚多數的。中國人則並不講多數。中國古人說：「賢鈞從眾。」先論賢，再論多少數。所以我上次講邱吉爾的話，亦有他的道理。民主政治不是最合理的政治，是從他們的歷史傳統演變而來的。倘使先來一番選賢制度，在眾賢之中從多數，不是更合理想嗎？所以民主政治並不是無往而不可行的。

政治由民主，教育便不能由民主。今天我在此地講話，諸位靜靜的聽。我講的對，講的不對，由我一人負責。不能要我服從多數，我便無法講。只有開一辯論會，但辯論會的多數亦不就是對。學術思想是少數人的事。政治上不得已可以講多數，其他社會一切不能講多數。甚至於講經濟造產，亦得讓少數人去造。講知識更是這樣。諸位進大學，香港政府承認的就只有香港大學和中文大學兩個。有幾個人能進？諸位不是少數中的少數嗎？諸位受了高等教育，社會多數便該來聽你們的意見。然而你們又該拿出什麼意見來讓社會聽從呢？該要有一番知識，並該有一份責任心，這就是孔子所說的「士志於道」了。中國社會大眾都能尊重士，信服士，而有士人政府的出現。這真是中國文化傳統中一件絕大特出的事。

今天上午有一新亞同學告訴我，他近讀唐史，發現唐代宰相有一安南人。那時的安南，是屬於中國一個偏遠地區。但那裏的人，亦能進朝廷做宰相。因他當時亦是一士，經過種種考試制度、審核制度，而得晉升到如此貴顯的地位。這可見，中國的傳統政治亦另有它的一套。這需詳細研究中國的歷史與文化而始知。

倘使我們要研究中國歷史，研究中國的文化傳統，研究中國的四民社會，及其士人政府，其間又有怎麼樣的演變，這是一件大事。這是我們研究中國過去的一個中心題材。今天我可以說，

我們讀書人已經不是從古相傳的士了。這個所謂「士」，今天我們並不看重，亦不瞭解。我們今天做一讀書人，只爲謀職業。在政治上已無一定的出路，所以謀了職業便進而謀財富。要發財，發不了大財，發小財亦得。這是個人主義。那個來管國家天下大事呢？這就讓民眾多數了。但我問，不受高等教育的多數民眾，又誰肯、誰能來管天下國家大事呢？

西方從來沒有像中國一般的士來管政治，所以逼出他們的民主政治來。宗教家是不管政治的，科學家亦不管政治的，哲學家、文學家他們在政治上亦無一定的出路，所以他們亦都是不管政治的。史學家至少該懂得政治。但在西方，史學是最後才興起的，這和中國社會、中國歷史顯然有不同。這就是我說的雙方文化傳統不同。

今天諸位不懂尊重孔子，不懂怎麼來做一個士，不細讀中國歷史，只說中國是一個封建社會，有一個由皇帝專制的政府，全要不得。這下面又怎麼辦呢？空口說要「復興文化」，那文化又是什麼一會事呢？今天我們對以往的舊中國，已可說是全無知識了。那麼對以後的新中國，我問諸位又有什麼理想抱負呢？那麼我想要發財，便贊成自由資本主義的社會。我自問發不了財，便贊成共產主義的社會。怕只有這兩條路了，還有第三條路嗎？我們中國民族將來的出路究竟在那裏？這樣一想很可怕的。

我要告訴諸位一句話，資本主義的社會亦由少數人領導。你算算呢，美國的大富翁、大資本家有多少呢？甚至於無產階級專政，亦由少數人掌握。你說我們大陸的共黨政權，毛澤東、周恩來、劉少奇、林彪都已死了，今天出了華國鋒、鄧小平，這是少數中剩餘的。他們既沒有栽培下面的，他們的少數亦沒有了。諸位當知，國家民族應該由少數人負大責任，來領導多數。沒有多數來決定少數的。甚至於今天最民主的美國，屢次的民意測驗，贊成卡特總統的百分比降了，不到百分之五十，到了百分之四十幾了。最近更降了，到百分之三十幾。但大權仍在他手中，未到總統期滿，還得由他怎麼做。這亦不還是由少數來領導多數嗎？

七

我這六次講演所講的全是些舊材料，但對以後新活動至少有參考的價值。我認為中國人為中國的將來，一定不該輕忽中國的一切舊材料。而這個責任，則在今天少數中國人的身上。這少數人，從前中國稱之為「士」。將來你們縱不再承認有士，但是還得由少數人來負責、來領導。諸位今天已在少數人之列，諸位倘使喜歡像西方般的民主政治，拿出勇氣來，到街上去講演競選，這亦不錯。而我們今天的大學生，只要小職位，只要拿一份薪水養家活口。國家天下大事，則全

附錄

成立錢賓四先生學術文化講座

金耀基

並迎錢先生返新亞講學

一

新亞書院的創建是基於幾個讀書人的一個理想和信念。這個理想和信念就是要承繼中華傳統，創新中國文化。二十九年前誕生之時，新亞的經濟物質條件是極端地貧缺的，但由於這一理想和信念的推動，新亞的創辦人錢賓四、唐君毅、張丕介諸先生和先驅者卻在「手空空，無一物」的情形下，興發「千斤擔子兩肩挑」的豪情。

二十九年來，新亞歷經多次人事的遞嬗，制度的變革，出現了幾個階段的發展型態。每個階段的發展型態儘有不同，但對於新亞原初的理想與信念之嚮往則並無二致。今日，新亞成為中文

大學有機的組成，坐落在山巖海深、地厚天高的馬料水之山巔，從歷史的發展看，新亞又進入另一個階段了。在現階段的新亞，我們自不能停留在過去，但我們相信新亞是發展的新亞，必也是歷史的新亞，我們從歷史中來，也向歷史中去。我們珍愛新亞的歷史，並且特別企慕新亞創始的文化理想與信念。

二

新亞作為中大成員書院之一，自與她的姊妹書院一樣，擔負大學共同的教育使命。但亦與她的姊妹書院一樣，應繼續發展其各別的傳統，建立其各別的風格與面貌。新亞今後的發展，途有多趨。但歸根結柢，總以激揚學術風氣，培養文化風格為首要。因此，我們決意推動一些長期性的學術文化計畫，其中以設立與中國文化特別有關之「學術講座」為重要目標。也以此，我們發起「新亞學術基金」之籌募運動。關於此，我曾於去年十一月提出這樣的構想：

「『新亞學術講座』擬設為一永久之制度。此講座由『新亞學術基金』專款設立，每年用其孳息邀請中外傑出學人來院作一系列之公開演講，為期二週至一個月，年復一年，賡續無斷，與新亞同壽。『學術講座』主要之意義有四：在此『講座』制度下，每年有傑出之學人川流來書院

講學，不但可擴大同學之視野，本院同仁亦得與世界各地學人切磋學問，析理辯難，交流無礙，以發揚學術之世界精神。此其一。講座之講者固爲學有專精之學人，但講座之論題則儘量求其契扣關乎學術文化、社會、人生根源之大問題，超越專業學科之狹隘界限，深入淺出。此不但可觸引廣泛之回應，更可豐富新亞通識教育之內涵。此其二。講座採公開演講方式，對外界開放。我人相信大學應與現實世界保有一距離，以維護大學追求真理之客觀精神；但距離非隔離，學術亦正用以濟世。講座之向外開放，要在增加大學與社會之聯繫與感通。此其三。講座之系列演講，當予以整理出版，以廣流傳，並儘可能以中、英文出版，蓋所以溝通中西文化，增加中外學人意見之交流也。此其四。」

在理想上說，我們當然希望可以設立多個學術講座，但衡情量力，非一蹴可幾。在現階段，我們決定先以港幣四十萬元成立「錢賓四先生學術文化講座」。我們所以首先設立「錢賓四先生學術文化講座」，其理甚明。賓四先生爲新亞創辦人，一也；賓四先生爲成就卓越之學人，二也。新亞對賓四先生創校之功德及學術之貢獻，有最深之感念，所以，我們用錢賓四先生之名以名第一個學術講座。當我們宣佈籌設「錢賓四先生學術文化講座」之計畫時，立即受到新亞師生、校友以及大學內外友好的熱烈反應與支持。而本院許多校董先生更熱心文教，慷慨解囊。迄

確，當時的艱苦，書院隨時可以遇到絕機。但他常說：「只要新亞能不關門，我必然奮鬥下去。待新亞略具基礎，那時才有我其他想法之自由。」新亞在錢先生與師生的努力下，克服無數難關，漸漸得到了外界的欣賞與承認。一九五三年，雅禮協會代表盧鼎教授來遠東考察，對新亞的理想奮鬥，表示敬意與同情，並於次年，正式與新亞合作，開始了新亞的新里程。一九五九年，香港政府也開始直接資助新亞。一九六三年十月十七日，香港的第二間大學，香港中文大學在社會各界的要求下正式成立。新亞與崇基、聯合兩書院一起參加中大，並成為大學的三個基本成員書院；這是新亞發展史上的另一個里程碑，也是香港高等教育史上的一個里程碑。這時，新亞才有了一個長久垂遠的基礎。而也就在這個時候，錢先生內心已決定要辭去院長的職務了。

四

錢先生辭職的理由，有的關涉到「現實俗世界」方面的，但也有是關於「理想真世界」的。他在現實世界完成了創辦新亞的事業之後，他就決定回復自我，還歸真我的面目。他說：「人生有兩個世界，一是現實的俗世界，一是理想的真世界。此兩世界該同等重視。我們該在此現實俗世界中建立起一個理想的真世界。我們都是現實世界中之俗人，但亦須同時成為一理想世界中之

《錢賓四先生全集》丙編書目

③7 文化學大義、民族與文化

③8 中華文化十二講、中國文化精神

③9 湖上閒思錄、人生十論

④0 政學私言、從中國歷史來看中國民族性及
中國文化

④1 文化與教育

④2 歷史與文化論叢

④3 世界局勢與中國文化

④4 中國文化叢談

④5 中國文學論叢

④6 理學六家詩鈔、靈魂與心

④7 雙溪獨語

④8 晚學盲言（上）

④9 晚學盲言（下）

⑤0 新亞遺鐸

⑤1 八十憶雙親、師友雜憶

⑤2 講堂遺錄

⑤3 素書樓餘瀋

⑤4 總目

